V. METİN DEMİR

YAŞAMIN METAFİZİĞİ

HEGEL'DE DOĞA, TARİH VE ALIŞKANLIK

KÜRE YAYINLARI

YAŞAMIN METAFİZİĞİ
Hegel'de Doğa, Tarih ve Alışkanlık

KÜRE YAYINLARI / 262. Kitap
Düşünce 21

Yaşamın Metafiziği
Hegel'de Doğa, Tarih ve Alışkanlık

V. Metin Demir

© Küre Yayınları, 2020

Birinci Basım Aralık 2020

ISBN 978-605-7646-47-7

TC Kültür ve Turizm Bakanlığı
Sertifika no: 15813

Kapak **Zeyd Karaaslan**
Tasarım Uygulama **Sibel Yalçın**

Baskı/Senyıldız Matbaacılık
Sertifika no: 45097
Gümüssuyu Cad. Işık San. Sit.
No: 19/C 102 Topkapı/İstanbul
Tel: 0212 483 47 91

KÜRE YAYINLARI

Vefa Cad. No: 48 Kat: 3
Fatih / İstanbul
Tel 0212 520 66 41-42
www.kureyayinlari.com
kure@kureyayinlari.com
kureyayinlari

V. Metin Demir 1986 İstanbul doğumlu. Doktora çalışmasını İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünde tamamladı. İstanbul Şehir Üniversitesi Felsefe Bölümü kadrosunda yer aldı. Başlıca çalışma alanları Kıta Avrupası felsefesi, Alman idealizmi, doğa-kültür ilişkisi, zihin felsefesi ve siyaset felsefesi olup halen Bursa Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümünde öğretim üyesidir.

İÇİNDEKİLER

Önsöz 7

Giriş 11

Birinci Bölüm

Hegel'in Metafiziği 19

1. Metafizik Problemi 19
2. Klasik Metafiziğin Eleştirisi: Objektif Mantık 56
3. Uygun Metafizik: Tözden Özneye Doğru Subjektif Mantık 72
4. İdea: Somut ya da Tekil Evrensel 90

İkinci Bölüm

Kendi Dışında İdea Olarak Doğa 115

1. Doğa-Akıl İlişkisinde Dört Metot 115
2. Hegel'in Doğa Felsefesi: Kendi Dışında İdea Olarak Doğa 170
3. Doğada 'Kavramın İzi' 196
4. Doğadaki Kavram: Yaşam ve Organizma 210
5. Hayvani Öznellik 221

Üçüncü Bölüm

Doğadan Tine: İkinci Doğa 243

1. *Geist*: Ölümü İçine Alan Yaşam 243
2. Doğada-n Bilincin Uyanışı: Antropoloji 275
3. Doğanın İçinde Doğanın Ötesine: İkinci Doğa Olarak Alışkanlık 301

Sonuç 355

Kaynakça 359

Önsöz

Yeniden Hegel... 2020 yılında yeniden Hegel'e dönüp onun felsefesini bir kez daha ele almaya kalkışmanın gerekçesi ne olabilir? 2020, Hegel'in doğumunun 250. yıldönümüydü ve tüm dünyada çeşitli anma etkinlikleriyle yad edildi. Bu kitap da Hegel'in doğumunun 250'nci sene-i devriyesi şerefine bir armağan olarak görülebilir. Türkiye'de çok tanınan ama en az bilinen filozoflardan biri olan Hegel'in üzerine böyle bir monograf yazmak, ülkemizde yok denecek kadar az olan Hegel literatürünün oluşmasına katkı olarak sunulabilir.

Yine de böylesi bir çalışmaya girişmenin amacı tabii ki Alman filozofun ruhunu şad etmek değildir. Hegel'e geri dönüşlerin her zaman dünya tarihsel özgül koşulları vardır. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra sosyalizm baskıcı bir devlet mekanizmasına dönüşürken, Hegel bir eleştiri kaynağı olarak yeniden keşfedilmişti. Batı tarzı demokrasinin evrensel hakimiyeti ve tarihin sonu da yine Hegel'e dönerek ilan edildi. Üstelik neoliberal bireycilik toplumları sefalete ve yılgınlığa sürüklerken Hegelci liberalizm eleştirileri yeniden gündeme geldi. 2000'li yıllardan sonra ise bir Hegel rönesansı yaşanmaktadır. Dahası Hegel'in tüm gerçekliği, zorunlu bir rasyonel çerçeve içine sıkıştırılmaya çalışılan klasik bir metafizikçi olduğu yönündeki önyargı giderek dağılmaya başladı; hem Kıta Avrupa'sı tarzı felsefe çevrelerinde hem de analitik felsefede Hegel metafiziğine yönelik ilgi giderek arttı. Elinizdeki çalışma, Hegel'e geri dönüşler yöneliminin bir devamcısıdır.

Ancak beni bu kitabı yazmaya sevk eden sebep, teori ve pratik alanda Hegel'e yönelik artan ilgi değil, peşinde olduğum temel sorun doğa ile kültür arasındaki ilişkidir. Hususen insan varoluşunun ne ölçüde doğal ve ne ölçüde hayvani doğanın ötesinde bir yapıya sahip olduğudur. Egemenliği giderek artan evrimsel psikoloji, nörobilim, kognitif bilimler gibi ufuk açıcı disiplinler, benliğimizden toplumsal kurumlarımıza kadar, varolan her şeyin doğal süreçler sonucu olduğunu ikna edici bir şekilde göstermektedir. Buna göre, makak maymunları ile insanlar arasında özsel bir fark yoktur, sadece organizasyon farkı vardır. Öte yandan yüzyılın başından beri felsefe, doğa ile insan kültürü arasındaki farkı canlı tutmaya çalışmış ve bu fark üzerinde hayatta kalmıştır. Psikolojinin doğallaştırma eğilimine Bergson, Husserl ve Heidegger içsel fenomenolojik öznel yaşamın indirgenemezliği teziyle karşı çıkmıştı. Ardından yapısalcılık ve hermenötik, yapının ve anlamın doğada hazır bulunan gerçeklikler olmadığını göstermeye çalışmıştı. Üstelik filozoflar, doğalcı söylem ve doğa bilimlerinin de belirli tarzda yapılar ve anlamlandırma tarzları olduğunu göstermek suretiyle doğallaştırmaya karşı mücadele etmişlerdi. Öte yandan eleştirel teori, şeyleştirici burjuva ideolojisinin ürünü olan pozitivizmin doğalcılığına karşı, özgürleşme adına sert eleştiriler yapmaktaydı. Feminist teori de doğallaştırıcı söylemlerin her türlüsüne karşı amansız bir mücadele yürütmekteydi. Felsefe tüm bu eleştirilerini yöneltirken bilinci doğallaştırmaya çalışan disiplinler de hız kesmeden yoluna devam etti; genetik, moleküler biyoloji, yapay zeka nörobilim gibi alanlar, bize has ve indirgenemez olduğunu düşündüğümüz her alana teklifsizce el uzatmayı sürdürmektedir.

İşte bu kitapta Hegel'e geri dönüşün amacı, felsefe ile doğalcılık arasındaki müsabakayı Hegel'in gözünden izlemeyi denemektir. Eğer kafanızda klasik bir Hegel imgesi varsa onun kesinlikle doğallaştırmaya karşı *Geist*'ı tercih edeceğini düşüneceksiniz. Ancak bu kitabın göstermeye çalıştığı şey, Hegel felsefesinde çok özgün bir doğa-kültür ilişkisi olduğudur. Hegel'in doğa düşüncesi ve tin felsefesi, hem egemen doğalcı tavra karşı hem de reaksiyoner sosyal inşacı tarza karşı bir çözüm önerisi olarak teklif edilir. Özellikle doğa ve kültürün ayrılmazcasına iç içe geçtiği, "ikinci doğa"

kavramı üzerinden Hegel'i yeniden okumanın çağdaş felsefe ve bilimdeki sorunlar için ufuk açıcı olabileceğini umuyorum.

Hegel'i güncel sorunlarla tanıştırmak için onu alışılmış tarzından farklı bir şekilde okumayı denedim. Ancak bunu yaparken çok sıkı bir şekilde metinleri takip etmeye özen gösterdim. Yani aslında zaten mevcut olan metinleri tekrar sunmaktan başka bir şey yapmadım. Hegel'in zaten söylemiş olduklarını yeniden söylemek büyük bir meziyet olarak görülmeyebilir. Ancak belki de Hegel için felsefe, tam da böylesine bir fark yaratan tekrardır. Bu kitapta hem Hegel'i oldukça anlaşılabilir bir şekilde sunmayı amaçladım hem de ona yeni bir yorum getirmeyi hedefledim. Hegel'i bir yaşam filozofu olarak kavrayarak ona yeni bir yaşam vermeyi denedim. Hegel'in *Geist*'ını da, "ölümü içine alan yaşam" olarak anlayarak, insanın tarihsel, ikinci doğasının diğer doğal varlıklardan farklı bir karakterde olduğunu göstermeye çalıştım. Böylelikle, metafizikten başlayarak doğadan tarihe kadar Hegel'in bütünlüklü bir çağdaş okumasını yapmayı hedefledim. Bunu yaparken Hegel'i kendimin ve çağımın ilgilerine göre dönüştürerek yeni bir biçimde sundum.

Hareket noktasını bir doktora tezi oluşturmasına rağmen, bu kitap çok farklı tecrübelerin ve karşılaşmaların ürünüdür. Yıllarca derslerde, sohbet ve söyleşilerde edindiğim birçok kavrayış, metinleri ve bağlamları anlamama imkan sağladı. Özellikle Bilim ve Sanat Vakfı'nda edindiğim kültür ve entelektüel ortam böyle bir çalışmayı yapabilmemin esas sebebidir. Orada olmasaydım, burada olamazdım. Ayrıca İstanbul Şehir Üniversitesi'nde görev yaptığım yıllarda hissettiğim bilimsel çalışma ortamı ve Alman idealizmi üzerine derslerde öğrencilerle yaptığımız heyecanlı tartışmalar bu eserin billurlaşmasına katkı sağlamıştır. Bunların dışında 2018'de TÜBİTAK bursu yardımıyla araştırma yapma fırsatı bulduğum Ruhr Üniversitesi Hegel Arşivi'ne beni davet eden Birgit Sandkaulen Annette Sell'e de müteşekkirim. Çağdaş sorunları felsefi yaklaşımları ve çalışmalarıma verdikleri destekle değerli hocalarım İshak Arslan, Mehmet Günenç ve Ayhan Çitil'e de teşekkürü borç bilirim. Heyecanla Hegel'i anlattığım, başta Hüseyin Etil olmak üzere, İsa Karabaşoğlu, Sinan Oruç, Taha Karagöz, Cemil Öğmen ve adlarını tek tek sayamayacağım diğer dostlarımın

hepsine medyun-u şükranım. Mutad olduğu üzere, bu zahmetli süreçte yanımda olan eşim ve kızımı da anmam gerekir. Onlar olmasaydı bu kitap belki çok daha kolay ve hızlı çıkardı ama hiçbir subjektif anlamı kalmazdı.

V. Metin Demir
İstanbul 2020

Giriş

Bu kitap, Hegel sisteminde doğadan tarihsel karakterli tine geçişi ikinci doğa kavramıyla açıklamaya çalışmaktadır. Hegel sisteminin bütünlüğü açısından hayati bir öneme sahip olan doğadan tine nasıl geçildiği sorununu, "ikinci doğa" diye tanımlanan *alışkanlık* kavramı üzerine yoğunlaşarak açıklamayı denemektedir.

Peki, böyle bir çalışma, Hegel sisteminin ayrıntılarını anlamaya kendini adamış uzmanlar hariç, diğerleri için neden okunmaya değer olsun? Ondokuzuncu yüzyılda Almanya'da yaşamış ve eski tarz sistematik felsefe uğraşısı içerisinde olan Hegel gibi bir filozofun sistemindeki bu problemi, yirmibirinci yüzyılda Türkiye'de yaşayan bizler neden kendimize mesele edinelim? Sistematik metafiziğin geçerliliğini yitirdiği, üstelik nörobiyoloji ve yapay zekanın tüm ezberlerimizi bozduğu bir çağda, Hegel'in felsefi sistemine dair yeni bir okuma, sıkıcı bir skolastik tartışmanın ötesinde bize ne vaat edebilir?

Bu refleksif sorulara verebileceğimiz en temel cevap, günümüzde her türlü ilerlemeye rağmen, Hegel sisteminin önümüze koyduğu temel sorunlara hâlâ yeni bir cevabımızın olmayışıdır. Bu kitabın oluşmasına sevk eden temel soru "doğa nedir?" sorusudur. Doğa bilimlerinde muazzam bir ilerleme kaydedilse dahi, günümüzde hâlâ buna verebileceğimiz genel kabul görmüş bir cevap yoktur. Whitehead, Schrödinger, Monod gibi filozof-bilim adamları, bu soruya farklı cevaplar verseler de sorunun cevabı meçhul kalmaya devam etmektedir. Üstelik son yıllarda nörobiyoloji ve yapay zeka alanında baş döndüren gelişmelere rağmen "bilinç nedir?" sorusu da her daim gündeme gelmekte, soru ya

kasten cevaplanmamakta ya da muhtelif geçici cevaplarla idare edilmektedir. Bilincin doğal olup olmadığını, bilinçli tinsel eylemlerimizin doğal olarak açıklanıp açıklanmayacağını hâlâ bilmiyoruz. Bu belirsizlik dolayısıyla, tarihsel ve ahlaki tüm kurumları evrimsel-natüralist bir şekilde açıklayan kitaplarla, biyolojinin kültürel tarihini inceleyen kitapların raflarda yan yana arzı endam ettiğini görebilmekteyiz.

Örneğin bir televizyon kanalındaki herhangi bir tartışma programında yaşam bilimleri alanındaki uzmanlar, kültürel ve ahlaki yaşam formlarımızın hepsinin nasıl düzenlenmesi gerektiğine dair otoriter açıklamalar yaparken, bir başka kültür kanalında Foucault'dan esinlenmiş bir tarihçinin cinsel kimliğimizin nasıl tarihsel-iktidar ilişkileriyle kurulduğunu anlattığını görmek mümkündür. Günümüzde, bir yandan özgür olmaya, kendi geleceğimizi inşa etmeye çağrılırken, öte yandan nöronlarımıza, mütehakkim yapay zekaya, mide-bağırsak rejimine tabi olmazsak evrimsel olarak eleneceğimiz korkusuyla yaşamaktayız. Belki de Bruno Latour'un gösterdiği gibi modernliğin üzerine kaim olduğu doğa-kültür ayrımını yapmayı hiçbir zaman başaramadık, çünkü bu doğanın nerede bitip tarihin nerede başladığına dair bir ayrım çizgisine hiç sahip olamadık.

Sahneyi böyle kurduğumuzda, içinde bulunduğumuz dönemde tüm entelektüel faaliyetler için en temel problemlerden birinin doğa-kültür ilişkisi olduğu görülebilir. İnsan bilimlerindeki tüm çalışmalar, varoluşumuzu bütünüyle doğal evrimle süreklilik içerisinde açıklayan *natüralist* paradigmayla, tüm gerçeklik algımızın tarihsel-toplumsal güç ilişkileri içerisinde biçimlendiğini iddia eden *sosyal inşacı* paradigma arasındaki karşıtlığın oluşturduğu spektrumun bir yerinde yer almaktadır. Ayrıca günümüzün en gizemli sorunu olan, doğal biyolojik yapıdan bilincin nasıl oluştuğu problemi ile doğal olmayan robotlarda tinsel özelliklerin üretilmesi olgusu da, doğa ve tine dair mevcut cevaplarımızı bulanıklaştırmaktadır. Böyle bakıldığında doğadan tine ve tarihe geçiş sorunu, sadece felsefe uzmanlarını ilgilendiren bir mesele değil, içinde yaşadığımız dünyada ne olduğumuza ve ne olabileceğimize dair en esaslı sorulardan biri haline dönüşür.

Doğadan tine geçişin nasıl mümkün olduğuna Hegel felsefesi üzerinden bir cevap vermeyi deneyen bu kitabın temelde iki bü-

yük vaadi vardır: Birincisi Hegel'in felsefi sistemini oldukça anlaşılır ve bütünlüklü bir şekilde açıklamak; ikincisi ise doğadan tine geçişi açıklama sorunu için "ikinci doğa" kavramını teklif ederek çağdaş tartışmalara bir öneri sunmak.

Amaç sadece Hegel felsefesini anlaşılır bir şekilde özetlemek değil, Hegel'e dair özgün bir okuma da sunmaktadır. Bu nedenle hem felsefe tarihinin en zor anlaşılan filozoflardan birinin ne demek istediğini anlamaya çabalayanlar için hem de alanın uzmanları tarafından okunması teklif edilir. Hegel'de doğadan tine geçişin nasıl olduğunu açıklayabilmek için önce doğanın ne olduğunu açıklamak, ama bunun için de öncelikle Hegel metafiziğini kavramak gerekir. Dolayısıyla kitabın sunumu metafizikten antropolojiye doğrudur.

Hegel'in metafizik anlayışının ele alındığı birinci bölümde, onun metafizikçi bir filozof olduğu ileri sürülmüş; metafizikten ne anlaşıldığı, klasik metafizikten kendini nasıl ayırdığı ve teklif ettiği yeni mantıksal-metafiziğin (onto-lojik) ne olduğu izah edilmiştir. Hegel'in *Mantık* eserleri muhtasar bir şekilde gözden geçirilerek kurduğu sistemin en temel kavramları ve amaçları açıklanmış; klasik metafiziği neden eleştirdiği gösterilerek, teklif ettiği yeni metafiziğin yeni bir evrensellik anlayışına dayandığı gösterilmiştir. Hegel'in somut-evrensel ya da İdea dediği evrensellik anlayışının metafizik tarihinde bugüne kadar üretilmiş diğer evrensellik anlayışlarından neden ve nasıl farklılaştığı gösterilmeye çalışılmıştır. Bu bölümde, rasyonalist-soyut evrensel, ampirik evrensel, Kantçı içi boş evrensel, Aristotelesçi cins evrenseli olmak üzere dört farklı evrensellik biçimi gözden geçirilerek Hegel'in, Aristoteles ve Kant'ı sentezlemek suretiyle kendi özgün evrensellik anlayışını teklif ettiği öne sürülmüştür.

Ardından, birinci bölümde tasnif edilen ontolojilere dayanarak Hegel'in yeni bir doğa felsefesi geliştirdiği öne sürülmüş; bu doğa anlayışının modern doğa düşüncesinden nasıl farklılaştığı metafizik anlayışıyla bağlantılandırılmıştır. Buna göre, Aristotelesçi teleolojik doğa anlayışı; Descartes ve Spinoza'da gördüğümüz mekanik, rasyonalist doğa düşüncesi; Newtoncu doğa anlayışı ve Kantçı metafizik doğa anlayışı tek tek incelenerek Hegelci *Naturphilosophie*'nin tüm bunlarla ilişki içerisinde ama bunların

ötesinde nasıl bir yaklaşım getirdiği gösterilmeye çalışılmıştır. Bu metafizik ve tarihsel arka plan ortaya konulduktan sonra "doğa kendi dışında İdeadır" diyen Hegel'in doğa felsefesi tahlil edilmiştir. Burada doğa ile akıl ilişkisinin nasıl kurulduğu, doğa bilimleriyle doğa felsefesinin ilişkisi, ampirik veriler ile metafizik sistemin gerilimi gibi sorunlar ele alınmış ve *Mantık*'taki akli sistem ile doğadaki ampirik çeşitlilik arasında gerilimin nasıl aşılabileceği tartışılmıştır.

Tüm bu yorucu sistematik ve tarihsel analizden sonra Hegel'in doğa felsefesinde yaşam konusuna geçilerek, Hegel felsefesinin temel kavramının *yaşam* olduğu tezi öne sürülmüştür. Buna göre, Hegel felsefesinin tüm amacı yaşamı açıklamak, kurduğu metafizik sistemin tüm gayesi de bu amaca yönelik yeni bir metafizik geliştirmektir. Dolayısıyla *yaşam* ve *organizma* kavramlarına hususi bir önem verilmiştir. Kendi *mutlak idealizm* sistemini, yaşamın aktivitesi olarak tanımlayan Hegel'in, biyolojik yaşamı nasıl açıkladığı üzerinde ayrıntılı bir şekilde durulmuştur. Genellikle Hegel uzmanlarının gözden kaçırdığı hayvan ve organizma sorunu üzerine odaklanılmış, doğa felsefesi içerisinde *hayvani öznelliğin* oluşumu tahlil edilmiştir. Hegel'in hayvani öznelliğe dair tezlerinin günümüz kognitif bilimlerindeki iddialarla ne kadar uyumlu olduğu gösterilerek onun çağdaş kognitif bilimlerle müttefik bir natüralist yaklaşım içerisinde olduğu iddia edilmiş; doğal yaşamın içerisinde bilinçli öznelliğin organizmada nasıl meydana geldiği açıklanarak Hegel'in zihin-beden düalizmine tevessül etmeyen bir natüralist yaklaşıma sahip olduğu gösterilmeye çalışılmıştır.

Ancak tam bu noktada kitabın tezi kendini olumsuzlayarak gelişmeye başlar. Yaşam içerisinde, doğal organizmada bilincin yükselişi natüralist bir şekilde açıklanmışken, doğada kalıcı olanın canlı bireyler değil türler olduğu ve bireylerin yitip gittiği olgusu doğa-tin ilişkisine dair natüralist anlatıyı akamete uğratır. Tüm Hegel felsefesi yaşamı açıklamaya yöneliktir, hayvani öznellik doğadaki somut evrenseldir demiştik, gelgelelim ölüm gerçeğiyle birlikte hayvan yok olur, sadece evrensel olan türler kalır. Yaşam, ölüm ile olumsuzlanır. Buradaki iddiamıza göre, Hegel'in tüm tin felsefesinin amacı, ölümle son bulmayan bir yaşam anlayışını geliştirmektir. Tam bu noktada tinin yaşamı, *ölümü içine alan*

yaşam olarak tanımlanır. Hayvani yaşam, biyolojik organizmanın ölümüyle son bulurken, insanın tarihsel yaşamı biyolojik organizmasının ötesine geçerek kendini dışsallaştırır ve dışsal olanı kendisine katar. Böylelikle, yine doğal bir organizma olmasına rağmen, tinsel-tarihsel yönüyle insan *doğanın içerisinde doğanın ötesine* uzanır. Doğal varoluş ile tinsel tarihsel varoluş arasında, farklı eylem ve zamansallık kipleri gösterilerek, tinsel varoluşun doğal varoluşa göre bambaşka bir organizasyon olduğu gösterilmiştir. Bu bölümde 'tinin varlığı neden zorunludur?', 'tin nedir?', 'neden tarih var?' gibi temel felsefi sorulara açık ve net cevaplar verilmiştir. Doğadan tarihsel karakterli tine geçişin metafizik gerekçeleri tek tek sıralanmıştır.

Anlaşılacağı üzere Hegel'in doğadan tine geçişi açıklama modeli, ne tözsel bir düalizm ne de indirgemeci bir materyalizmdir. Doğanın içinde bilincin oluşumunu jeneolojik bir dönüşümler dizisi olarak açıklamaktadır. Ona göre doğadan tinin yükselişi, nevzuhur (*emergent*) bir fenomendir. Doğa ile bilinç arasında nevzuhur bir süreklilik gören natüralist anlayışın aksine Hegel, süreklilik değil kopuş görür. Tin, doğal olanın olumsuzlanmasıyla oluşur. Biyolojik bedenin doğallığının aşılıp-içerilmesi yoluyla, hayvani bilinçten daha üst bilinç formlarına evrim mümkün olur. Organizmanın fizyolojisinden bilinçli psikolojiye doğru öznelliğin nasıl türetildiğinin tasviri, Hegel sisteminin bugüne kadar en az incelenmiş kısmı olan *Antropoloji* bölümü üzerine yoğunlaşarak gözler önüne serilmiştir.

Antropoloji bölümünde alışkanlık (*die Gewohnheit*) kavramına çok özel bir önem atfeden Hegel, alışkanlığı "ikinci doğa" olarak tanımlar. Ona göre alışkanlık bedenin kendisi ile arasına mesafe koymasının temel biçimidir. Bilinçli Ego'da bariz bir şekilde görülen *Ben* ve *Beden*'im ayrımı, burada bilinçli olmadan yapılabilir haldedir. Dolayısıyla alışkanlık, bilinçli benliği hazırlayan fizyolojik bir koşullanmadır. Ancak alışkanlığı özel ilgiye mazhar kılan sadece bu özelliği değildir. Bu çalışmada alışkanlığın, 12 farklı felsefi antimoninin tam ortasında durduğu ve bilinç olmadan bunları sentezlediği iddia edilmiştir. Tüm bu çelişkilerin arasında alışkanlığın en önemli fonksiyonlarından birisi de, doğa ile kültürün tam ortasında durmasıdır. Alışkanlık ile birlikte son-

radan edindiğimiz eylemlerimiz bizim doğal yapımızın parçası hale gelir. Bilinçli yaptığımız şeyler bilinçsiz, *doğal* bir otomatizm halini alır. Yani alışkanlık, tinsel yaşamı doğallaştırırken, doğal yaşamı da tinselleştirir. Bu nedenle alışkanlık, "ikinci doğa" olarak tanımlanır.

Öyle ise doğadan tarihsel karakterli tinsel evreye geçişi sağlayan *ikinci doğa* olan *alışkanlık*tır. Doğadan tine geçiş, öncelikle tinsel yaşamı doğallaştırmak, ilk doğamızı olumsuzlayarak ikinci bir doğa edinmek yoluyla mümkün olur. Aristoteles'ten beri Batı metafiziğinde bir şekilde alttan alta varlığını sürdüren "ikinci doğa" kavramı, günümüz felsefesindeki yorumlarıyla burada yeniden ele alınmıştır. Zira, bu kavram, kolayca natüralist bir kavrayışın açıklama aracına dönüştürülebilir. Tinsel yaşamı doğallaştırdığı için, "ikinci doğa" kavramı tini doğallaştıran bir aracı olarak görülebilir. Oysa burada geliştirdiğimiz yoruma göre, ikinci doğa fikri, tini doğallaştırmaya yönelik değil doğadan uzaklaşarak özgürleşmeye doğru bir atılımdır. Alışkanlık ile edindiğimiz ikinci doğa, özgürleşmeye doğru bir açılımdır, *özgürlüğü doğamız haline getirme*yi mümkün kılar. Hegel'in ahlak ve siyaset felsefesinde de alışkanlığın oynadığı merkezi rolü göstererek, ikinci doğa olan alışkanlığın, tüm Hegel sisteminde özgürlüğe götüren aracı kavram olduğu gösterilmiştir. Böylelikle özgürlük ve doğa arasındaki aşılmaz Kantçı gerilimin, ikinci doğa olan alışkanlık (*Sittlichkeit*) yoluyla Hegel'in sisteminde aşıldığı gösterilmiştir. Doğadan, özgür-tarihsel-bilinçli-tinsel yaşama giden yolu hazırlayan ikinci doğa olarak alışkanlıktır.

Böylelikle *yaşam, organizma* ve *alışkanlık* kavramları üzerinden Hegel'in tüm sisteminin yeniden yorumlandığı bu çalışmada, onun metafiziğinin yaşamı açıklamak üzere geliştirilmiş yeni bir evrensellik teorisi olduğu iddia edilmiştir. Arkasından Kartezyen ve Newtoncu modellerin yaşamı açıklamada eksik kaldığı fikrine dayanarak, bu yeni metafiziğe bağlı yeni bir doğa anlayışı geliştirdiği gösterilmiştir. Nihayet *doğanın içerisinde* organizmanın *doğanın ötesine* nasıl uzandığı ele alınarak Hegel'in çağdaş natüralist kognitif teorilerle uyum içerisinde ama onları aşan bir öznellik teorisi geliştirdiği gösterilmiştir. İkinci doğa kavramının, doğal organizmayla bağlantıyı koparmadan ancak her şeyi katı bir

doğalcılığa indirgemeden açıklayabilmenin cazip bir yolu olduğu ortaya çıkmıştır.

Bugüne kadar Hegel ya efendi-köle diyalektiği üzerinden ya da tarihin sonu fikri üzerinden bir yönüyle tartışılagelmiştir. Böyle okumalar felsefi açıdan zenginleştirici yorumlar içerse de, Hegel felsefesinin nihai hedefi olan sistematikliği göz ardı etmişlerdir. Hegel'e sistematik yaklaşanlar ve hayatını Hegel'i anlamaya vakfedenler ise, onun kurduğu felsefi tapınağın ince nakışlarına o kadar kendilerini kaptırırlar ki, o tapınakta dünyayla bağlantısı kopmuş bir keşişe dönüşmek an meselesidir. Bu kitapta ise, Hegel felsefesinin sadece çok küçük bir parçasını (alışkanlık) merkeze koyarak sistemin bütünü içerisinde parçayı açıklamaya gayret edilecektir. Bu nedenle, onun sisteminin en sıkıcı ve zor anlaşılır kısımları olan *Mantık* ve *Doğa felsefesi* yeniden yorumlanıp okuyucunun ilgisine sistematik olarak sunulmuştur. Yani okuyucu burada bir bütün olarak Hegel'i görebilecek, aynı zamanda sistemindeki temel bir sorun olarak doğa-tin ilişkisi sorusuna da cevap bulabilecektir. Sistematik yaklaşanlar gibi sistemin tapınağı içerisine hapsolmaması için çalışmada Hegel'i sürekli Aristoteles, Descartes ve Kant ile konuşturarak onun felsefe tarihiyle bağının canlı tutulmasına; daha önemlisi, çağdaş kognitif bilimlerle Hegel'i diyaloga sokarak bu Barok tarzı tapınağa kendimizi kaptırmamaya gayret gösterildi. Böylelikle belki de bu kitap, alışıldık Hegel'in dışına çıkıp, Hegel'e ve yazara yeni bir ikinci yaşam bahşedebilecektir.

Birinci Bölüm

Hegel'in Metafiziği

1. Metafizik Problemi

Hegel felsefesine yönelik tartışmalar 1970'li yıllardan beri genel olarak metafizik problemi etrafında şekillenmektedir. Tüm bu tartışmaları üç okuma stratejisine indirgemek mümkündür: *geleneksel metafizik* okuma, *metafizik-olmayan* okuma ve *eleştirel-metafizik* okuma.[1]

*Geleneksel metafizik okuma*ya göre Hegel felsefesi, Kant-öncesi bir holistik metafizik sisteme benzer. Bu okumaya göre Hegelci idealizmin temelinde, mutlak İdea olan Tanrı'nın sonlu maddi dünyada partikülerleşip aktüalize olarak kendisini açtığı, Neo-Platonik südur (*emanation*) fikrine dayalı felsefi-teolojik bir monistik sistem yatar. Bu geleneksel okuma içerisinde Rudolf Haym, Theodor Haering, Bernard Bosanquet, John McTaggart gibi filozofların yanında çağdaş filozoflardan Martin Heidegger,[2] Charles Taylor[3] ve Michael Rosen[4] da sayılabilir. Metafizik Hegel

• • • •

1 Paul Redding, "Georg Wilhelm Friedrich Hegel", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2017 (çevrimiçi), https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/hegel/, 3 Nisan 2017.

2 "Diyebiliriz ki, Fenomenoloji *aklın kendi kendisini mutlak olarak sunmasıdır*. Hegel aklın özünü ve aktüelliğini *mutlak tinde* bulur. *Batı felsefesinin temel problemi* Aklın bu kendi kendisini sunumunu gerektirir", Martin Heidegger, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, çev. P. Emad, K. Maly, Bloomington: Indiana University Press, 1988.

3 Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

4 Michael Rosen, *Hegel's Dialectic and Its Criticism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

okumasında Hegel'in sistemi bir tür tersine çevrilmiş Spinozacılık olarak anlaşılmaktadır. Sonlu nesnelerin 'gerçekten' var olmadığı (sadece mutlak İdea'nın var olduğunu) ve mutlak Bir'in 'töz' değil de 'özne' ya da zihinsel (dolayısıyla tersine Spinozacı) olduğu düşünülür. Antik birlik anlayışlarından farklı olarak bu mutlak Bir'in statik, ebedi, Parmanidesçi Bir değil; insani, siyasi tarihi gelişmeler dahilinde sanat, din ve felsefe tarihinin gidişatında kendisini açan ve zaman içinde gelişen Bir olduğu iddia edilir.[5]

Çokça eleştirilen bu geleneksel anlayışa karşı, 1970'lerde bir dizi yayınla birlikte *metafizik-olmayan* Hegel okumaları dikkat çekmeye başlamıştır. Bunların önemli bir kısmı Hegel'i modern dünyayı yorumlamasıyla; etik, politik ve estetik felsefesi ile, kategorilerin diyalektik analizi ile belki de metodu ile eşsiz bir filozof olarak görüp değerinin ölçülemez olduğunu düşünürler, ancak spekülatif felsefi sistemini umutsuz bulurlar.[6] Yine de onun spekülatif felsefesini de değerli gören diğer filozoflar, Hegel'in çağdaş felsefe için geçerli bir yaklaşım sunduğunu gösterebilmek gayesiyle Hegel sisteminin metafizik bir sistem olmadığını ispatlayan yeni bir okuma stratejisi geliştirmişlerdir. Bu metafizik-olmayan okuma geleneği içerisinden Klaus Hartmann, Hegel *Mantık*'ının metafizik değil, çağdaş eleştirel bir ontoloji için gerekli hermeneutik kategoriler sağlayan bir sistem olduğunu iddia etmiştir.[7] Findlay, Hegel felsefesinin idealist olmayan bir meta-felsefe olduğunu öne sürmüş[8] böylelikle klasik okumadan Hegel'i uzaklaştırmışlardır. Metafizik olmayan okuma biçiminin temel manevralarından biri de, Hegel'i Kant-sonrası eleştirel projenin devamcısı ve taşıyıcısı olarak göstermektir. Terry Pinkard, Hegel'in projesinin nesnenin bilinmesinin kavramsal çerçeve içerisindeki transandantal koşullarını bulmak olduğunu iddia etmiştir.[9] Ben-

5 Robert B. Pippin, *Hegel's İdealism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, s. 4.

6 *A.g.e.*, s. 5.

7 Klaus Hartmann, "Hegel: A Non-Metaphysical View", *Hegel: A Collection of Critical Essays*, ed. Alasdair MacIntyre, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977, s. 101-125.

8 John N. Findlay, "The Contemporary Relevance of Hegel", *Hegel: A Collection of Critical Essays*, s. 1-21.

9 Terry Pinkard, "The Logic of Hegel's Logic", *Journal of the History of Philosophy*, c. 17, no: 4, 1979, s. 417-435. Terry Pinkard, "What is the ⇔

zer şekilde David Kolb, onun, Kant ve Fichte mirasını öteye taşıyarak modern felsefenin kategorilerinin nasıl kendilerini aşan bir kavramsal ağ içerisinde olduğunu göstermeye çalışan bir filozof olduğunu öne sürmüştür.[10] Yine benzer bir yaklaşımla Allen White, Hegel'in Schelling'den koparak metafizik-olmayan bir sistem geliştirdiğini gösterirken[11] aynı tarihlerde Robert Pippin, Hegel felsefesini Kant ile başlayan aklın otonomisi fikrinin idealist gelenek içerisinde yeniden gözden geçirilerek Hegel'de sistematik olarak kemaline ulaşan bir süreklilik içerisinden okumuştur.[12] Ayrıca William Maker,[13] Richard Dien Winfield,[14] Tom Rockmore[15] gibi yorumcular Hegel sisteminin metafizik olmayan anti-temelci (*foundationalist*) yönünü göstererek bu yeni tarz metafizik-olmayan okumalara destek olmuşlardır. Robert Brandom[16] ise Hegel felsefesinin pragmatik yönünü vurgulayarak onu klasik metafizik anlayışlardan ayırmaya çalışmıştır. Görüldüğü gibi bu ekole ait olanlar, Hegel'i sosyal ve politik felsefe açısından verimli olmanın yanında klasik metafiziği aşan bir filozof olarak da görmektedirler. Bu tarz yorumculara göre, Hegel'de bir metafizik varsa bile, bu ancak gerçekliğin bilinebilmesi için zorunlu olan kategorileri ve

• • • •

Non-Metaphysical Reading of Hegel?: A Reply to Frederick Beiser", *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, c. 34, 1996, s. 13-20. Ayrıca Pinkard, Hegel'i, sosyal etkileşim yoluyla norm inşa etmeye dayalı bir sosyal epistemoloji teorisyeni olarak da yorumlamaktadır. Bkz. Pinkard, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

10 David Kolb, *Critique of Pure Modernity: Hegel, Heidegger, and After*, Chicago: University of Chicago Press, 1986.

11 Allen White, *Absolute Knowledge: Hegel and The Problem of Metaphysics*, Ohio, Ohio University Press, 1983.

12 Robert Pippin, *Hegel's İdealism: The Satisfactions of Self-Consciousnes.*

13 William Maker, *Philosophy Without Foundations: Rethinking Hegel*, Albany, State University of New York Press, 1994.

14 Richard Dien Winfield, *Overcoming Foundations: Studies in Systematic Philosophy*, New York: Columbia University Press, 1989.

15 Tom Rockmore, "Hegel's Circular Epistemology as Antifoundationalism", *History of Philosophy Quarterly*, c. 6, no: 1, Jan., 1989, s. 101-113.

16 Robert Brandom, "Some Pragmatist Themes in Hegel's İdealism: Negotiation and Administration in Hegel's Account of the Structure and Content of Conceptual Norms", *European Journal of Philosophy*, c. 7 no. 2, August 1999, s. 164-189.

kavramsal şemaları sistematik olarak ortaya koyan tarihselleştirilmiş, sosyalleştirilmiş yeni bir tür Kantçılık olarak anlaşılmalıdır.

Bir yanda, Hegel sistemini tüm evreni içeren kozmik bir Tin'in (*Geist*) açılımı olarak gören klasik görüş, öte yanda Hegel'i metafizik iddiasından tamamen vazgeçmiş, post-Kantçı bir kavram analizcisi olarak yorumlayan metafizik-olmayan görüş konumlanmaktadır. Bu iki uca alternatif olan üçüncü okuma ise *eleştirel-metafizik okuma* olarak adlandırılan yaklaşım biçimidir. Bu yaklaşımın temel stratejisi, Hegeli hem Kant-öncesi monistik bir metafizik yaklaşımlara geri düşmeden okumak hem de onu metafizik bir iddiası olmayan bir filozof olarak görme aşırı yorumuna düşmeden ele almaktır. Yani Hegel, Kant'ın transandantal idealizminin sonuçlarını göz önünde bulundurarak onu aşmaya çalışmış, ancak bunu yaparken gerçekliğin bütününe dair metafizik bir iddiada bulunmaktan da sakınmamıştır.[17]

Bu çalışmada, yukarıda sınıflandırılan bu üç yaklaşımdan sonuncusu, yani eleştirel metafizik yaklaşım esas alınacak; Hegel'in Kant-öncesi eleştirel olmayan bir metafiziğe geri dönme gibi bir fikri olmamakla birlikte aynı zamanda metafizik olmayan bir düşünceye de taraftar olmadığı savunulacaktır. Hegel, Kant felsefesini daha ileriye taşımaya çalışarak bilimsel bir metafiziğin nasıl mümkün olduğunu göstermeyi hedeflemektedir. *Mantık* kitabının önsözünde Hegel de, Kant gibi "bilimlerin kraliçesi"[18] olan

• • • •

17 Eleştirel-metafizik okuma yapan temel ve etkili çalışmalar şunlardır: Frederick Beiser, "Hegel, a Non-Metaphysician? A Polemic", *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, c. 32, 1995, s. 1-13; Beiser, "Introduction: Hegel and the Problem of Metaphysics", *The Cambridge Companion to Hegel*, ed. F. Beiser, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, s. 1-25; Rolf P. Hortsmann, "What is Hegel's Legacy and What should We do with It", *European Journal of Philosophy*, c. 7, no. 2, 1991, s. 275-287. Ludwig Siep, "Hegel's İdea of a Conceptual Scheme. Review Discussion of Robert Pippin, Hegel's İdealism", *Inquiry*, c. 34, 1991, s. 63-76; Robert Stern, *Hegelian Metaphysic*, Oxford: Oxford University Press, 2009. James Kreines, "Hegel's Metaphysics: Changing the Debate", *Philosophy Compass*, c. 1, no. 5, 2006, s. 488-480. Allegra de Laurentiis, Soren Whited, *Hegel and Metaphysics*, Berlin: Walter de Gruyter, 2016.

18 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. aul Guyer & Allen Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, A, Viii, s. 99. Bundan sonra CPR olarak kısaltılacaktır.

metafiziği eski ihtişamına kavuşturma projesini açıkça beyan etmektedir:

> Bu zamana kadar kökünden ve dallarından koparılarak "metafizik" olarak anılan şey bilimler seviyesinde anılmaktan mahrum olmuştur... Hatta önceki zamanların Tanrı'nın varlığına dair kanıtları bile sadece tarihsel bir ilgiden dolayı ya da zihinsel gelişimi yükseltmek için zikredilir olmuştur. *Eski metafiziğin* (*der Vormaligen Metaphysik*) hem formuna hem içeriğine yönelik ilgi kaybolmuş olması açık bir olgudur. Bir halkın kendi anayasasına, uzlaşılarına, ahlaki geleneklerine (*seine sittlichen Gewohnheiten*) ve erdemlerien kayıtsız kalması ne kadar dikkate değer ise, bir halkın kendi metafiziğini kaybetmesi de öyle dikkate değerdir. Bir halkın kendi metafiziğini kaybetmesi, varoluşlarına (*Dasein*) özleri (*Wesen*) ile malül tinin artık etkide bulunmadığında ortaya çıkar.[19]
>
> Bilim ve sıradan insanların sağduyusu (*der gemeine Menschverstand*) metafiziğin çöküşü için el ele verip çalışarak şu kendine özgü dramayı sahneye çıkardılar: *metafiziği olmayan kültürlü bir halk* (*ein gebiltedes Volk ohne Metaphysik*) sanki harika süslenmiş ama kutsal yeri olmayan bir tapınak gibidir.[20]

Açıkça görüldüğü üzere Hegel klasik metafiziğin artık sadece tarihsel bir incelemeye konu olacak içerik ve formda olduğunu düşünmektedir. Dahası bu metafiziğin zaten antik Yunan'daki özgün köklerinden kopmuş atıl bir yapı olduğu kanaatine sahiptir. Modern döneme özgü gelişmeler olan bilimlerin ve demokrasinin (genel sağduyunun) yükselişinin eski metafiziğin sonu olduğunu kabul etmekle birlikte, metafiziğe sahip olmayan bir yapının muhteşem bezenmiş ama kusallığı olmayan bir tapınak gibi, za-

• • • •

19 G. W. F. Hegel, *The Science of Logic*, çev. George di Giovanni, Cambridge: Cambridge University Presss, 2010, s. 7; Hegel, *Wissenschaft der Logik I, Erster Teil*, Baden: Suhrkamp Verlag, 1986, s. 13. Bundan sonra *The Science of Logic* kitabına SL olarak, *Wissenschaft der Logik* kitabına WL olarak referans verilecektir.

20 Hegel, SL, s. 8; WL, s. 14. "Indem so die Wissenschaft und der gemeine Menschenverstand sich in die Hände arbeiteten, den Untergang der Metaphysik zu bewirken, so schien das sonderbare Schauspiel herbeigeführt zu werden, *ein gebildetes Volk ohne Metaphysik* zu sehen, – wie einen sonst mannigfaltig ausgeschmückten Tempel ohne Allerheiligstes."

hiren incelikli ve mutantan ama kutsalı olmadığı için varlık gayesinden uzak tuhaf bir yapı olduğunu düşünmektedir. Öyleyse, daha mantığın başında projesini ilan etmektedir: *Eski metafiziğe inanmamak ama metafiziksiz de kalmamak.*

> Hep kirli hava solumayalım diye, günün birinde soluk almaktan büsbütün vazgeçmemiz ne kadar az beklenirse, insan düşüncesinin günün birinde metafizik araştırmalarından büsbütün vazgeçmesi de o kadar beklenir. Demek ki, dünyada her zaman, üstelik herkeste, özellikle düşünen insanda metafizik olacaktır; ama ortak bir ölçü olmayınca, herkes metafiziği kendine göre kesip biçecek. Şimdi, sorgulayan bir kafa, bugüne dek Metafizik denen şeyle yetinmez, ama Metafizikten büsbütün vazgeçmek de, hiç kuşku yok, olanaksızdır.[21]

Ancak metafizik kavramından ne anlaşıldığının açıkça belirtilmesi gerekir. Zira metafizik muhtelif manalarda tanımlanmaktadır. Bu envai tanım içerisinden, klasik metafiziğin en sert eleştirisini yaptığı için, Kant'ın metafizik tanımı esas alınabilir. İlginç olarak Kant gibi çok ince ayrımlar yapan ve sürekli tanımlarla işgören bir filozof kritiğin esas konusu olan metafiziği açıkça tanımlamamıştır. Metafiziğe dair ilk tanımı şöyledir:

> *Tanrı, özgürlük ve ebedilik*, bunlar saf aklın kaçınılmaz problemleridir. Ancak tüm gayretlerinde nihai amacı doğrudan sadece bu sorunlara uygun cevaplar bulmak olarak bilime *metafizik* denir. Metafiziğin ilk yöntemi başlangıçta *dogmatiktir*, yani böyle büyük bir iş için aklın yeterliliği ve yetersizliğiyle ilgili ön bir inceleme yapma görevi üstlenmeden rahatlıkla bu işe koyulmadır.[22]

Bir başka yerde metafiziğin alanını şöyle tanımlamaktadır:

> Metafiziğin nihai amacı şu üç İdeanın araştırılmasıdır: *Tanrı, özgürlük, ebedilik.* Öyle ki, birincisiyle bir araya getirildiğinde ikinci kavram, zorunlu olarak üçüncüsüne götürmelidir. Bu bilimin meşgul olduğu diğer tüm meseleler sadece bu İdealara ve onların gerçekliğine erişmek için bir araç olarak hizmet eder. Metafizik bunlara

• • • •

21 Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. Ionna Kuçuradi, Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 4. bs. 2000, § 60, s. 122.

22 Kant, CPR, A3 B7, s. 139.

doğa bilimleri için değil, bilakis doğanın ötesine geçmek için ihtiyaç duyar.[23]

Öyleyse Kant'ın dogmatik metafizik olarak adlandırdığı ve eleştirdiği bilim, aklın yetilerine dair ön bir araştırma yapmadan, aklın İdealarını ve bunların gerçekliğini elde etmeyi amaçlayan bilimdir. Kant'a göre, bu üç İdea, koşullu şeylerin koşullarının bütününe verilen addır. Koşulların bütünü olan İdealar da bir koşula tabi olmayacağından bunlar koşulsuzdur (*Unbeginte*).[24] Koşulsuz olan Mutlaktır (*das Absolute*). Mutlak, genelde kendisinde-olan ve kendisi ile kavranan varlık anlamında kullanılmasına rağmen, Kant mutlağı "daha geniş bir anlamda, koşullanmış olduğu için göreli olan ya da bazı açılardan geçerli olanın tersine hiçbir sınırlamaya tabi olmayan"[25] şeklinde tanımlar.

Buradan çıkan sonuca göre Kant metafiziği, koşulsuz olan Mutlağın varlığını akıl ile kavramaya çalışan bir bilim olarak anlamaktadır. *Saf Aklın Eleştirisi* tam da böyle bir bilimi eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutarak metafiziğin bu gayesinin beyhude bir çaba olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Ancak dikkat edilmesi gereken nokta, Kant metafiziği eleştirirken onu yok etmek istememekte, *bilimsel bir metafiziğin imkanını* araştırmaktadır.[26] Kant'a göre metafiziğe karşı tavır, "ne kuşkucu bir ümitsizlikle sarılmış olma ayartmasına ne de karşıt argümanları dinlemeyen dogmatik bir inatçılığa götürmemelidir. İki alternatif de sağlıklı bir felsefenin ölümü demektir ama birincisi saf aklın *ötenazi*sidir".[27] Yani Kant ne eski metafiziğe sarılmayı ne de tamamen onun imkansızlığını öne sürmüş, aksine güvenilir bir metafiziğin imkanını

23 Kant, CPR, A337 B395, s. 407.

24 Kant, CPR, A323 B379, s. 407. Kant tüm transandantal ideaların üç sınıfta toplanabileceğini iddia eder. *Birincisi düşünen öznenin* mutlak (koşulsuz) birliği, *ikincisi görünüş koşullarının* dizilerinin mutlak birliği, *üçüncüsü* genelde *tüm düşünce nesnelerinin* koşullarının mutlak *birliği*dir. Birincisi rasyonel psikolojinin konusu olan ölümsüzlük (ruh), ikincisi rasyonel kozmolojinin konusu olan evren, üçüncüsü rasyonel teolojinin konusu olan Tanrı'dır. Bkz. Kant, CPR A334 B391, s. 406.

25 Kant, CPR, A326 B382, s. 401.

26 Hans Friedrich Fulda, "Ontologie nach Kant und Hegel", ed. Dieter Henrich, *Metaphysik nach Kant? Stuttgarter Hegel-Kongreß 1987*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1988, s. 44-82, s. 64.

27 Kant, CPR, A407 B434, s. 460.

araştırmıştır. Ona göre, mutlak olan İdealar, kavramlara ilkesini (*das Prinzip*) veren düzenleyici akıl kavramları olarak düşünülmelidir. Akıl mutlak olanı kavrayamaz, mutlak olana dair yargıda bulunamaz ancak akıl, mutlak İdealar tarafından düzenlenir. Kısacası Kant'a göre klasik metafizik mutlak olanı müdrikenin kavramları yoluyla kavramaya çalışan çökmüş bir projedir, yapılması gereken ise mutlak ile ilişkimizi doğru şekilde kurabileceğimiz bir bilimsel metafizik geliştirmektir.

Kant sonrası Alman İdealistlerin tümü (Fichte, Schelling, Hegel) bu metafizik tanımını kabul eder ve eleştiriyi daha öteye taşımaya gayret ederler.[28] Hegel bunu açıkça ilan eder:

> Bugünlerde bizler Kantçı felsefenin ötesine geçmekteyiz, herkes daha öteye gitmek istiyor. Ancak iki tip öteye gitme biçimi var; birisi gerici diğeri ilerici. Ayık gözlerle baktığımız zaman, birçoklarımızın felsefi çabaları (hatalı) eski metafizik yöntemlerden başka bir şey değildir, herkesin yapabileceği gibi eleştirel-olmayan-düşünceyi devam ettirip duruyorlar.[29]

Alman İdealistleri "mutlağa bir nesne gibi davranarak" kavramsal akıl yürütme ile ona ulaşmaya çalışan eski metafizik çabayı reddederler. Hegel'e göre "*Eski metafizik*, dünyayı sadece *düşünce* üzerine kurulmuş bilimsel bir yapı olarak" ele alır.[30] Metafizik, *hakikat*in bilincimizin önünde duran nesneler üzerine düşünerek (*Nachdenken*) elde edilebileceğine dair naif *inanç*tır... Başlangıçta tüm felsefe ve bilimler ve hatta gündelik bilinçli amellerimiz bu inanç içinde yaşar".[31] Ona göre bu inanç, Kant felsefesinden

• • • •

28 Bu iddianın özlü bir izahı için bkz. Frederick Beiser, "Introduction: Hegel and the Problem of Metaphysics", *The Cambridge Companion to Hegel*, ed. F. Beiser, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, s. 1-25. Daha geniş çaplı bir sergileme için bkz. F. Beiser, *German İdealism: The Struggle against Subjectivism, 1781-1801*, Cambridge: Harvard University Press, 2008. Robert B. Pippin, *Hegel's İdealism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

29 Hegel, *The Encyclopaedia Logic*, çev. T. F. Geraets, W. A. Suchting, H. S. Harris, Indianapolis: Hackett Publishing Company Inc., 1991, § 41, A 1, s. 65 (Bundan sonra EL olarak referans verilecektir).

30 Hegel, SL, s. 42.

31 Hegel, EL, § 26, s. 65; Werke 8, s. 93. Hegel'in burada metafiziğe, gündelik yaşama ve bilime yönelik metafizik tutum tanımı Husserl'in ↬

önce kurulan *yakın geçmişin metafiziğ*inde mevcuttur.[32] Eski metafizik şeyleri kendinde (*in-themselves*) bilmenin onların varlıklarından kaynaklandığını, "bu metafizik Mutlak'ın bilgisinin *ona yüklemler atfederek* (daß *ihm Prädikate beigelegt werden*) elde edilebileceğini"[33] farz eder. Eski metafizik bu şekilde "Varlık (*Dasein*) Tanrıya atfedilebilir mi?", "Evren sonlu mudur yoksa sonsuz mu?" cinsinden sorulardaki tanrı, evren gibi mutlak konulara müdrikenin belirlenimlerini (*Verstandbestimmungen*) yükleyerek düşünmeye çalışmakla antinomilere düşer. Ayrıca Ruh, Evren ve Tanrı gibi mutlak idealları elde hazır verili özneler (*fertige gegebene Subjekte*) olarak ele alır ve sadece sıfatlar/yüklemler bunlara uyar mı, bu sıfatlar yeterli mi değil mi kriterleriyle iş görür.[34] Üçüncüsü, bu metafizik tek taraflı olarak "ya - ya da" mantığı ile çalıştığından (ya sonludur ya da sonsuz, ikisi bir arada olamaz) Hegel'e göre dogmatiktir.[35] Görüldüğü gibi Hegel, Kant'ın rasyonalist metafiziği eleştirisine büyük oranda katılmaktadır.[36]

Bunun yanında Hegel, yine Kant gibi empirisizmi de eleştirir. Hegel'e göre empirisizm ve rasyonalizm ortak bir metafizik tutum içerisindedir. Empirisizmin rasyonalizme karşı avantajı zihinsel soyutlamalar yerine, sonlu belirlenimlerden ve somut bir içerikten başlamasıdır. Ancak empirisist yaklaşım da, sonlu duyu verilerinden yola çıkarak onlardan kavramlar, ilkeler ve yasalar şeklinde tekrar soyutlamalar yapar. Buradan somut görünen belirlenimlerde hakiki olanın soyutlamalar olduğu sonucu çıkar ki bu da eski metafizikle aynı varsayımdır.[37] Mutlağı kavramlar yoluyla yakalamaya çalışan rasyonalizm de, duyuları mutlaklaştıran empirisizm de klasik metafizik çerçevenin dışına çıkamamıştır.

• • • •

"doğal tutum" diye eleştirdiği metafizik inançla birebir örtüşmektedir. Bkz. E. Husserl, *İdeas Pertaining to A Pure Phenomenology and To A Phenomenological Philosophy*, çev. F. Kersten, Boston: Kluwer Academic Publishers, 1982 s. 5.

32 Hegel, EL, § 27, s. 65; Werke 8, s. 93.

33 Hegel, EL, § 27, s. 66; Werke 8, s. 93.

34 Hegel, EL, § 28, s. 68; Werke 8, s. 94.

35 Hegel, EL, § 32 Z, s. 70, Werke 8, s. 98.

36 Magee A. Gleen, "Hegel as Metaphysician", *Hegel and Metaphysics*, ed. Allegra de Laurentiis, Berlin: Walter de Gruyter, 2016, s. 34, 43-59, s. 46.

37 Hegel, EL, § 38 Z, s. 79; Werke 8, s. 109.

Rasyonalist metafiziğin kavramlarının sınırlı olduğunu göstermiş olmasından dolayı Hegel, Kant'ın Kritik felsefenin büyük bir kıymeti haiz olduğunu teslim eder.[38] Bu nedenle Kant'ın eleştirel felsefesinin takipçisidir.[39] İkisi de klasik metafiziğin ötesine geçerek bilimsel bir metafizik kurma gayesindedir. Öyleyse Hegel'i gençliğinde büyük hayranlıkla bağlı olduğu Kant'a karşı bu kadar eleştirel kılan neydi? Hegel'in Kritik felsefeyi kritiğini genel başlıklar halinde gözden geçirmek onu Kant'tan ayıran sebepleri görmemizi sağlayacaktır.

a. Subjektivizm Eleştirisi

Hegel'e göre Kant a priori düşünce formlarıyla a posteriori tecrübeyi birbirinden ayırmakta, bu ayrım nedeniyle *varlık* ve *düşünce* ayrı düşmektedir. Gerçi Kant da, varlık ve düşünce birliğine çok yaklaşmış, ancak sürekli bu ayrımı canlı tutma varsayımını elden bırakmamıştır. Başlangıçta felsefede Kopernik devrimi olarak gördüğü transandantal yaklaşım ile nesnenin kavrama tabi olduğunu göstererek[40] varlığın düşünce belirlenimine tabi olduğunu göstermiş, sonda ise tüm kavramlara temelde *İdea*ların düzen verdiğini göstererek İdea'nın tüm varlığın belirleniminin esası[41] olduğunu zımnen öne sürmüştür.[42] Objektiviteyi sağlayan evrensellik ve zorunluluk, yani a priori düşünce belirlenimleridir ama evrensellik ve zorunluluk da öznenin spontanitesinden (kendiliğindenlik) kaynaklanır. Böylece objektivitenin belirlenimleri de subjektif olana indirgenir ve geriye sadece kendinde-şey kalır. Objektiviteyi kurmasına rağmen a priori formlar, yani düşünce, en nihayetinde

• • • •

38 Hegel, EL, § 60 A, s. 107; Werke 8, s. 144.

39 Robert B. Pippin, *Hegel's İdealism*, s. 13. Hegel, Bern'de özel hocalık yaptığı 1795'te Schelling'e yazdığı bir mektupta coşkulu bir şekilde şu ifadeleri kullanır: "Kantçı sistemden ve onun kamilen tamamlanmasından sonra Almanya'da bir devrim bekliyorum."

40 Kant, CPR, BXVII, s. 106.

41 Kant, CPR, A327 B384, s. 402. Onlar (İdealar) saf aklın kavramlarıdır, çünkü onlar her türlü tecrübi bilmeyi koşulların mutlak bir bütünlüğü tarafından belirlenmiş olarak ele alır. Onlar rastgele bulunmamıştır, aklın doğasından gelen problemler olarak verilir ve böylelikle müdrikenin bütün kullanımlarıyla ilgilidirler.

42 Paul Guyer, "Thought and Being: Hegel's Critique of Kant's Theoretical Philosophy", *The Cambridge Companion to Hegel*, ed. F. Beiser, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, s. 171-211, s. 179.

sadece subjektif olan spontanitenin aktivitesidir.[43] Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin Transandantal Dedüksiyon kısmında göstermeye gayret ettiği sorun, "düşünmenin subjektif koşullarının nasıl olup da tüm nesnenelerin tanınmasının imkanı demek olan objektif geçerliliğe sahip olduğunu" göstermektir.[44] Müdrikenin kategorilerinin dedüksiyonunun sonunda vardığı sonuç ise, "kategorilerin aracılığı olmadan hiçbir nesneyi düşünemeyiz, bu kavramlara denk düşen görüler aracılığı olmadan hiçbir nesneyi bilemeyiz... Sonuç olarak mümkün tecrübe nesnesi olmadan bizim için hiçbir a prori bilme yoktur" şeklindedir.[45] Bununla birlikte özbilincin sentetik birliğini, yani subjektiviteyi tüm nesnelliğin koşulu haline getirmiştir.[46] Görüldüğü gibi Kant, önce öznede mevcut müdrike kavramlarını nesnelliğin koşulu olarak ortaya koymaya çalışmış, ikinci olarak nesnenin imkanını transandantal tamalgının sentetik faaliyetine bağlı kılmıştır. Kant'a göre birincisi metafizik dedüksiyon ikincisi transandantal dedüksiyondur.[47] İlerleyen bölümlerde görüleceği gibi Hegel, transandantal dedüksiyonun ötesine geçerek düşünmenin belirlenimleriyle nesnenin belirlenimlerini birbirlerine tekabül ettirme derdinin olmadığı bir metafizik dedüksiyonu sergilemeye çalışacaktır. Kısacası Hegel, Kant felsefesini subjektif idealizm olarak görmekte, bu tarz bir İdealizmin ortaya koyduğu varlık ile düşünme ayrımını reddetmektedir.

b. Metodolojik Eleştiri

Kantçı eleştirinin esası klasik metafiziğin dogmatik bir şekilde, yani bilme yetilerimizi yeterince önceden tetkik etmeden[48] evvela

43 Hegel, EL, § 41 ve § 41 A 2, s. 81.

44 Kant, CPR, A327 B384, s. 402.

45 Kant, CPR, B166, s. 267.

46 Kant, CPR, B138, s. 249. "Bilincin sentetik birliği tüm bilmenin objektif koşuludur, sadece ben bir objeyi bilmek için şahsen ihtiyaç duyduğumdan değil, daha ziyade herhangi bir görünün *benim için nesne olabilmesi için* bu birliğin altında durması gerektiğinden dolayı, aksi halde bu sentez olmadan görünün çoklusu bir bilinçte bir araya getiri*lemez.*"

47 Kant, CPR, B160, s. 261. "*Metafizik dedüksiyonda* genelde a priori kategorilerin kökeni düşünmenin evrensel mantıksal fonksiyonu ile tam bir mütekabiliyet üzerine bina edilir, lakin *transandantal dedüksiyonda* genelde bir görünün bilinmesinin a priori imkanı sergilenir."

48 Kant, CPR, BXXXVI, s. 119.

"neyi bilebilirim" sorusunu sormadan bilgiye erişmeye kalkışmasına yönelik eleştiridir. Kant'a göre; Tanrı'yı, varlıkların özünü vs. bilmeye girişmeden önce, bilmeyi incelemek (*die Untersuchung des Erkennes*) gerekir, zira eğer araçlarımız yeterli değilse çabamız da zayi olacaktır.[49] Öyleyse bilmeye girişmeden önce "araçlarımızın" mahiyetini önceden bilmemiz gerekir.[50] Hegel bu tarz bir araçsal bilgi görüşüne itiraz eder. Ona göre araçların bilgisini edinmek de bir bilgidir. Bilmeye başlamadan önce bilme yetilerini incelemeye kalkışmanın, *suya dalmadan önce yüzmeyi öğrenmeye çalışmak* kadar beyhude olduğunu iddia eder.[51] Kant'ın kendisini geleneksel metafiziğin savaş alanından (*Kampfplatz*)[52] vareste görerek kendisine tarafsız bir hakem (*unparteiischer Kampfrichter*)[53] rolü biçmesini doğru bir tarz olarak görmez.[54] Hegel'e göre, metafizik tartışmalar bu tarz dışarıdan ve objektif bir şekilde yargılanarak aşılamaz. Ona göre "her felsefe kendi döneminin çocuğudur"[55] ve hiçbir filozof tüm zamansal sınırlamaları aşamaz. Bu nedenle Kant kategorilerin tüm mümkün bilme biçimleri için geçerli koşullar olduğunu öne sürerken, Hegel katerogorilerin soyut bir şekilde a priori olarak belirlenmesi yerine kendi hususi içeriklerine göre değerlendirilmesi gerektiğini"[56] vurgular.[57] Hegel'e göre bir

• • • •

49 Hegel, EL, § 9, s. 34; Werke 8, s. 52.

50 Hegel, *Lectures on The History of Philosophy, Volume III: Modern and Medieval Philosophy*, çev. R. F. Brown, J. M. Stewart, Berkeley: University of California Press, s. 218.

51 Hegel, EL, § 9, s. 34; Werke 8, s. 52.

52 Kant, CPR, AVIII, s. 99.

53 Kant, CPR, A 423 B 451, s. 468.

54 Hegel, SL, s. 33.

55 Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri ya da Ana Hatlarıyla Doğal Hak ve Devlet Bilimi*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal Yay., 1991, s. 30. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, Werke 7*, Shurkamp: Frankfurt am Main, 1986, s. 16. "Bireye gelince herkes *kendi zamanının çocuğudur* (*der Sohn seiner Zeit*), felsefe aynı şekilde *kendi zamanını düşüncede özetler* (*die Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfasst*). Herhangi bir felsefesinin çağdaş dünyayı aşabileceğini hayal etmek, bir kimsenin kendi zamanının üstünden atlayabileceğini, Rodos'u sıçrayıp aşabileceğini sanmak kadar saçmadır."

56 Hegel, SL, s. 42.

57 Chong-Fuk Lau, "A Deflationary Approach to Hegel's Metaphysics", *Hegel and Metaphysics*, s. 27-43, s. 34.

bilme biçiminin eleştirisi ancak onun kullanımı yoluyla yapılabilir.[58] Bu Wittgenstein'cı prensip,[59] *Tinin Fenomenolojisi*'nde insan tecrübesinin gerçekliği bilmeye çalışma sırasında çabalarını kendi standartlarıyla test ederek çelişkilerini gösterip daha öteye geçme yolculuğu olarak sergilenir.[60] Kısacası Kant'ın "önce bilme yetilerini incelemek sonra bilmeyi hak etmek" şeklindeki metoduna karşı Hegel "bilmeye çalışırken bilgi edinme"yi savunur.

c. Transandantal Dedüksiyonun Yetersizliği

Transandantal Dedüksiyon İdealar, kavramlar gibi somut olarak gösteremediğimiz saf aklın kavramlarının transandantal gerekliliğini göstermeyi amaç edinir.[61] Kant dedüksiyon bölümünde "kategoriler tablosu" ve "mantıksal fonksiyonlar tablosu" isminde 4 başlık altında üçer öğeden oluşan on ikili tablolar verir. Ancak bu kategoriler klasik mantık kitaplarında yer alan kategorilerin neredeyse aynısıdır. Kendisi aklın kategorilerinin "yargı yetisinin genel prensibinden sistematik olarak çıkarıldığını"[62] iddia ederken neden hususen sadece bu kategorilerin aklın evrensel kural-

• • • •

58 Nicolai Hartmann'ın yöntemle ilgili sözleri burada önemlidir: "Hegel'in kendisi bu metodolojik durum konusunda ne ölçüde bilgilidir? Hegel, yöntemi, ona egemen bir biçimde bilinçli olarak mı uyguluyor, yoksa yöntem mi Hegel'i egemenliği altına alıp onu yönlendiriyor; Hegel yöntemin önündeki perdeyi aralamadan sadece onun zorunluluğunu mu izlemekte? Diyalektiğin zenginliğiyle, Hegel'in yöntem üstüne söylemeyi başarabildiği bir avuç söz karşılaştırıldığında onun –tıpkı Aristoteles gibi– upuygun bir yöntem bilinci taşımadığı kuşkuya yer bırakmayacak biçimde görülür; bu bilinç Hegel'in kendisiyle birlikte çalıştığı yöntemi doğrudan özünde görmesidir. Oysa onun yönteme ilişkin söyledikleri yöntemin uygulamasıyla karşılaştırıldığında yok denecek kadar azdır....Yöntem konusundaki ustalığı, bir sanatçınınki gibi, su katılmamış bir dehadır. Tüm deha yalnızca 'yapabilir', ama nasıl yapıldığını söyleyemez....Düşünürlere ilişkin böyle bir yazgıda, kişinin kendi düşünsel çalışmasının en anlamlı, en iç yanını bilmemesi gibi bir tragedya gizlidir". Hartmann, "Hegel ve Aristoteles", çev. S. Günenç, M. Mengü, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 18 (Güz 2014):257-283, s. 266.

59 Terry Pinkard, "The Logic of Hegel's Logic", *Journal of the History of Philosophy*, c. 17, no. 4, 1979, s. 417-435, s. 419.

60 Frederick Beiser, "Introduction: Hegel and the Problem of Metaphysics", s. 19-20.

61 Kant, CPR, A84 B117, s. 220.

62 Kant, CPR, A81 B106, s. 213.

ları olduğunu açıkça göstermez.[63] Hegel'e göre bu 12 kategorinin tüm zorunlu kategorilerin sistematik dizimi olmadığını[64] gerçek anlamda bir dedüksiyon yapılmadan, "klasik mantıkta yapılageldiği şekliyle ampirik olarak devşirildiğini"[65] iddia eder. Hegel, bu eksiğin ancak Fichte tarafından görüldüğünü ve hakiki dedüksiyonun onun tarafından yapıldığını belirtir.[66] Yani Hegel'e göre Kant'ın öğretisinde neden aklın 12 kategorisi var da daha fazla değil sorusu cevaplanmamış görünmektedir. Dolayısıyla Hegel'in nazarında Kant hakkıyla bir dedüksiyon da yapmamıştır.

d. Aklın Görüye Ram Edilmesi

Düşünme yetisinin bir tür araç olarak telakki edilmesi ve aklın kategorilerinin içerikten bağımsız bir şekilde soyut olarak incelenmesi sorunları beraberinde yeni bir soruna yol açmaktadır. Bilgimizin görü ve kavram şeklinde iki kaynağının birbirinden tamamen bağımsız olması ve düşüncenin kendi başına boş olması (*Gedanken ohne inhalt sind Leer*)[67] aklı dışarıdan gelen malzemeye muhtaç kılmaktadır. Aklın daima kendisine yabancı bir kaynağa, üzerinde egemen olmadığı bir kaynak olan görünün çoklusuna muhtaç olması, aklın kendisinden başka bir şeye ram olduğu, özgür ve otonom olmadığı sonucunu çıkarır ki Fichte'den başlayarak tüm Alman İdealistleri bu sonuca itiraz ederler. Hegel'e göre:

> Kategorilerin boş olması temelsiz bir iddiadır, zira eğer bir şey belirlenmiş ise bir içeriği olmalıdır....Kategoriler kendisinde boştur, bu tabii ki doğru bir iddiadır ancak şu manada alınırsa; kavramların kendisine verdiği içerik ve bunların oluşturduğu bütünlük ile (mantıksal İdea) yetinmekle kalmayıp onları doğa ve tinin gerçek alanına taşınmalıdır. Bu ileri taşıma (*Fortschreiten*), mantıksal İdea kendisine yabancı bir kaynaktan gelen içeriği alır manasında anlaşılmamalıdır. Aksine bu, mantıksal İdeanın hakiki aktivitesinin

63 John W. Burbidge, *The Logic of Hegel's Logic*, Ontario: Broadview Press, 2006, s. 22.

64 John W. Burbidge, "Hegel's Conception of Logic", *The Cambridge Companion to Hegel*, ed. F. Beiser, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, s. 86-102, s. 100.

65 Hegel, *Lectures on The History of Philosophy*, s. 225.

66 Hegel, EL, § 60 Z 2 s. 108, Werke 8, s. 147.

67 Kant, CPR, A81 B106, s. 213.

kendisini belirlemesi ve doğa ile tinde kendisini izhar etmesidir (*zu entfalten*).[68]

Hegel, aklın kendisine yabancı, olumsal bir kaynağa (görüye) ram edilmesinin nasıl aşılacağını tüm sistemiyle göstermeye çalışmaktadır. Ona göre, Kant her ne kadar kavramların sadece nesnelerden üretilmiş temsiller değil, aklın kendi üretimi olduğunu görme başarısına ulaşmış olsa da maalesef sonrasında kavramları duyuya teslim eder. Oysa Hegel'in anlayışında duyu ve görü mantıksal kavramların konusu bile değildir.[69] Kavramın içeriği duyular değildir, kavram kendi içeriğine, kendi belirlenimine kendisi sahiptir. Görünün içeriği olmadan düşüncenin boş olduğu, duyular olmadan düşüncenin ölü bir kuru kafa (*caput mortuum*)[70] olduğu inancı, araçsal bir akıl kavrayışından kaynaklanan bir hatadır.

e. Eleştirinin Negatif Sonuçla İktifa Etmesi

Kant'ın eleştirisinin başarısı, klasik metafiziğin sonluluğun sınırlarına dikkat etmeden sonlu müdrike kategorilerini koşulsuz olan İdealara uygulayarak çıkarımlar yapma gayretinin çaresiz bir mücadele olduğunu göstermesinde yatmaktadır. Bu umutsuz çaba da nihayetinde paralojizmler, antinomiler ve amfibolilerle sonuçlanmaktadır. Öyleyse Kant'ın *Kritik*'i, aklın spekülatif kullanımı sınırlaması bakımından negatiftir.[71] Hegel'e göre, müdrikenin kategorilerinin sınırlı olması, tüm aklın burada durmasını gerektirmez. Ona göre, Kant'ın mutlağı müdrikenin (*der Verstand*) mantığı ile anlama çabasına yönelik eleştirileri ziyadesiyle haklıdır ancak Hegel, Kant'tan farklı olarak mutlağı anlama ve doğasını izah etmeye gayret eden metafiziği tümden reddetmemektedir.[72] Negatif sonucun ötesine geçmek gerektiğini şöyle izah eder:

Bir yere kadar şu sonuca katılırız: sonlu düşünce muhakkak ki sadece görünüşlerle ilgilidir. Ancak görünüşler düzlemi her şeyin sonu

• • • •

68 Hegel, EL, § 43 Z, s. 86-87; Werke, s. 120.

69 Béatrice Longuenesse, *Hegel's Critique of Metaphysics*, çev. Nicole J. Simek, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s. 23.

70 Hegel, EL, § 44, s. 87, Werke 8, s. 121.

71 Kant, CPR, B XXV, s. 114.

72 David Duquette, "Kant, Hegel and the Possibility of Speculative Logic", *Essays on Hegel's Logic*, ed. George di Giovanni, Albany: State University of New York Press, s. 1-17, s. 9.

demek değildir. Aksine, daha yüksek bir alan (*ein höheres Land*) var ki, Kantçı felsefe için orası ulaşılamaz bir ötedir (*ein unzugängliches Jenzeits*).[73]

Hegel eleştirel aklın sadece sınır gösteren olumsuz bir yargıcı olmaması gerektiğini düşünür. Hegel'in spekülatif metodunda, diyalektik evre her zaman olumsuzlayıcı bir tavra işaret ederken onun ötesinde olan spekülatif evre olumsuzlamayı da olumsuzlayarak mevcut sınırların ötesine geçmeyi hedefler. Zaten akıl, kendine konulan sınırları sürekli aşan bu saf olumsuzluğun ta kendisidir. Özetle Hegel, Kant'ın eleştiri deyince sadece sınır gösteren negatif/eleştirel faaliyeti anlamasını sorunlu bulur ve bunun yerine spekülatif yöntemi teklif eder. Hakikate ulaşma yolunda aklın çaresizliği, sendelemeleri aklın hakikat yolunun kendisidir. Aklın derdi kendi dermanıdır.

f. Antinomilerin Ötesine Geçememe, Gerçek Manasını Kavrayamama

Hegel, Kant'ın klasik metafizik eleştirisine katılır, gerçekten de rasyonalist metafiziğin tüm bilgiyi akıldan türetmeye çalışması sorunludur. Rasyonel psikolojinin sınır aşımları da (*paralogism*) müdrikenin çelişkileri de (*antinomy*) kavramların tek yanlılığından (*einseitigkeit*) kaynaklanan sonuçlardır. Kant'ın antinomilerle göstermeye çalıştığı gibi, evrenin parçalardan mı oluştuğu yoksa bütün mü olduğu sorusu gibi bütüne dair sorular iki yanıyla da savunulabilecek ve cevaplanamayacak sorulardır. Ancak nihayetinde Kant'ın tüm metafizik sorulara çözüm önerisi, antinomilere karşı müteyakkız olmak ve mümkün tecrübenin sınırlarına ricat etmektir. Kant'ın bu sınır aşımlarını gösterdiği *Transandantal Diyalektik* bölümü, akli olan her şeyin daima çelişki yaratacağını (*der Widerspruch, der am Vernünftigen*) gözler önüne sermesi bakımından, modern zamanlarda felsefeninin en derin ve önemli atılımı olarak görülmelidir. Ardından "gel gör ki, böyle derin bakış açısına böyle tırıvırı (*trivial*) çözüm getirilmiştir" diyerek hayıflanmaktadır Hegel.[74] Klasik felsefede çelişki, kesinlikle

• • • •

73 Hegel, EL, § 60 Z 1,, s. 108; Werke 8, s. 146-7.

74 Hegel, EL, § 48, s. 92; Werke 8, s. 126. "So tief dieser Gesichtspunkt ist, so trivial ist die Auflösung."

uzak durulması gereken bir şeydir. Zira çelişki bir gözden kaçırma, argümantasyon ya da çıkarım yapmada kişisel hatalar yapmak demektir. İlk defa Kant, çelişkinin arizi bir durum değil, aklın doğasından kaynaklı, kaçınılmaz bir transandantal illüzyon[75] olduğunu göstermek suretiyle çelişkiye akli olan içerisinde yüksek bir paye vermiştir. Çelişkinin zorunluluğu fikrine kapı aralaması ile Kant büyük bir övgüyü hak etmektedir.[76] Ancak yine de çelişkinin aklımızın doğasından kaynaklandığını düşünerek çelişkiyi bilen öznenin üzerine yıkmakta, "dünyalık nesnelere karşı pek bir şefkat (*einer Zärtlichkeit*) göstermektedir."[77] Kant yine negatif sonuçla iktifa etmekte, sadece ortada çelişki olduğunu göstererek metafizik kavgadan çekilmektedir. Hegel'e göre buradan pozitif bir sonuç çıkarılmalıdır, "aktüel olan her şey kendi içerisinde karşıt özellikler içerir; dolasıyla nesneyi bilme ve fehmetme (*comprehension*) bu karşıt özelliklerin somut birliğinin bilincine varmak manasına gelir".[78] Öyleyse, Hegel'e göre çözüm *gerçekliğin kendisinde*ki çelişkiyi diyalektik olarak kavramaktan geçmektedir. Yani antimoniler, bizim zihnimizden kaynaklanmamaktadır, *gerçekliğin kendisi çelişkilidir*, mantık da çelişkilerin ötesine geçerek birliği kavrayan diyalektik bir bütün olmalıdır.[79] Çünkü diyalektik, önceden hazırlanmış "standartları, kuralları bir yana koyan bir anti-metodolojidir. Diyalektik, incelenen konunun (*die Sache selbst*) kendi içkin hareketi, dahili (*inner*) zorunluluğu, kendi kendine organizasyonu anlamına gelir."[80] Hegel'in diyalektik aklı çelişkiyi görünce geri çekilmez, bilakis çelişkiden beslenir. Bu nedenle Kant'ın antomileri gösterip geri çekilmesini eksik bulur. Ona göre antinomiler, aklın sınırları değil tam tersine hakikatin verildiği uç durumlardır, aklın sidret-ül müntehasıdır.

• • • •

75 Kant, CPR, A 295 B352, s. 385.

76 Hegel, SL, s. 35.

77 Hegel, EL, § 48, s. 92; Werke 8, s. 126. "sie besteht nur in einer Zärtlichkeit für die weltlichen Dinge."

78 Hegel, EL, § 48 Z, s. 93; Werke 8, s. 128.

79 Övünç Cengiz tezinde Kantçı antinomilerin diyalektik olarak okuması yoluyla post-Kantçı bir ontolojik mantık projesinin imkanını ortaya koymuştur. Bkz. Övünç Cengiz, *Antinomies and the Problem of Ontology in Hegel's Science of Logic*, ODTU Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2014.

80 Frederick Beiser, *Hegel*, New York: Routledge, 2005, s. 160.

g. Transandantal Tamalgının Formelliği ve Genel Olarak Formalizm Eleştirisi

Kant'ta her türlü bilme üçlü bir senteze dayanır: "Görüde zihnin modifikasyonları olarak temsillerin *yakalanması* (*apprehension*), bu temsillerin hayalgücünde (*in imagination*) *yeniden üretilmesi* (*reproduction*), bunların da kavramda *tanınması* (*recognition*)."[81] Bu üç sentez bilmenin subjektif kaynaklarıdır. Ancak tüm sentezlerin de temelinde tamalgının birliği yer almalıdır.[82] Hatta Kant, tamalgının sentetik birliğinin tüm mantığın ve ardından tüm transandantal felsefenin en üst noktası olduğunu söyler.[83] Her zaman olduğu gibi Hegel, yine Kant'ın tespitini büyük bir takdirle karşılar. Kavramlar arasındaki aklın spontanitesinden kaynaklanan a priori sentetik birliğin en üst merhale olduğunun tespiti takdire şayandır. Hegel'in Kavram mantığı (*Begrifflogik*) da tam anlamıyla transandantal tamalgı modelinde çalışır. Bu nedenle Kavram mantığının başında uzun bir bölümde, transandantal tamalgının tazammunlarını şerh eder, ancak bir yandan da Kant'ın formalizmden kurtulamadığından şikayet eder.[84] Transandantal tamalgı, kavramlara ve görülere saf düşünce tarafından verilen objektif birlik ve organizasyon prensibidir. Kant için bu birlik, öznenin

• • • •

81 Kant, CPR, A97, s. 228.

82 Kant, CPR, A107, s. 232. "Tüm görü verilerini ve onunla ilişkili olarak nesnelerin tüm temsillerini önceleyen bilincin birliği olmadan (*unity of consciousness*) bizde hiçbir bilgi oluşmaz, bilgiler arasında hiçbir bağlantı ve birlik mümkün olmaz....Bu tamalgının sayısal birliği tüm a priori kavramların temelidir."

83 Kant, CPR, B134, s. 247.

84 "Müdrikenin sahip olduğu formel duruşta (*die formelle Stellung*), Kant'ın *Akıl*dan (Vernunft) anladığı şeyin sunumu nihayete erer. Halbuki insan, düşüncenin en üst basamağı olan Akılda, müdrike seviyesinde gördüğümüz koşullanmışlığın kaybolacağını ve nihai hakikate erileceğini bekler. Gelgelelim bu beklenti hayal kırıklığına dönüşür. Çünkü Kant Aklın kategorilerle ilişkisini sadece *diyalektik* olarak tayin eder ve tabii ki bu diyalektiğin sonucunu basitçe *sonu gelmez bir hiçlik* (unendliche Nichts) olarak ifade eder. Böyle yitirilen aklın sonu gelmez birliği yine de bir sentezdir ve onunla yeni bir başlangıç yapılır, gerçekten sonsuz, hakiki Kavram'ın spekülatif bir başlangıcı yapılır. Ama Kant bu diyalektik hiçlikte Akıl'ı o çok meşhur, tamamen formel, sadece *müdrikenin sistematik kullanımının düzenleyici birliği* (*regulativen Einheit des systematischen Verstandesgebrauchs*) haline sokar." Hegel, SL s. 521, WL, s. 1089.

müdahil olmadan dışarıdan aldığı veriye bütünlük vermek için her türlü temsile eklenmesi gereken "Ben düşünüyorum" ekidir.[85] Birlik, dışarıdan gelen malzemeye eklenerek onu biçimlendiren bireysel öznenin eylemidir. Hegel bu tarz bir psikolojik sentezleyici bilincin varlığına karşı çıkar. Kavramlar arasındaki sentezin gösterilmesi en üst görev olarak dururken, bu görevin psikolojikleştirilmesi Hegel'in karşı çıktığı noktadır. "Kesin olan bir şey var ki, Hegel için transandantal tamalgının birliği 'sadece öznel bir şey' değildir, hele objektifliğe 'eklenen' bir insani subjektivite hiç değildir."[86] Birlik prensibi, bütünlük verdiği şeylerin dışında bir ek olamaz, birliğin prensibi (kavram, *Begriff*) düşünülebilirliğin (*intelligibility*) jenerik prensibidir. Hegel'in amacı, malzeme ve bu malzeme üzerine düşünmenin (refleksiyon), özne ve nesnenin arasında esaslı bir farkın kalmadığı bir açıklamaya ulaşmaktır.[87] Kısacası aklın kavramları arasındaki birlik gösterilmelidir ama bu birlik dışarıdan sentezleyici bir özne olmadan mümkün olmalıdır. Bu da ancak *Fenomenoloji* ve *Mantık* eserlerinde olduğu gibi aklın ve akıl kavramlarının dış müdahale olmadan kendi içsel zorunluluğu ile bir bütün yarattığını göstermek yoluyla mümkün olabilir.

Hegel'in Kant'a yönelik eleştirilerinin böyle ayrıntılı bir şekilde ele alınmasının nedeni, onun Kant'ın klasik metafiziğe yaptığı eleştirileri sahiplendiğini, ancak bu eleştirel projeyi hep bir adım öteye götürmeye çalıştığını göstermektir. Peki, öyleyse Kant'ı öteye taşımak projesi nasıl hayata geçirilebilir: Tam da Kant'ın cevaplamaya çalıştığı soruyu takip ederek, yani mümkün tecrübenin sınırları dahilinde bilimsel bir metafizik imkanı sorusunda ısrar ederek.[88]

85 Kant, CPR, B132, s. 246.

86 Herbert Marcuse, *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*, çev. Şeyla BenHabib, Cambridge: The MIT Press, 1987, s. 108.

87 David Duquette, "Kant, Hegel and the Possibility of Speculative Logic", *Essays on Hegel's Logic*, s. 1-17, s. 12.

88 Dieter Henrich, *Between Kant and Hegel*, Harvard University Press, 2003, s. 35. "İdealizm öyleyse şahika (*tip of the needle*) bilimdir. Alman İdealistlerinin gözünde Kant Amerika'yı keşfeden 16. yüzyılın ispanyol kaşifleri gibiydi. Kant, –zihinsel aktivite teorisi– 'bu yeni ada' eski dünyanın bilimi ve metafiziğinin hayatta kalabilmesi için iş görebilirdi. Ancak yeni 'kıta'nın keşfi gerçekte 'eski dünya'yı tamamen değiştirdi ve talebeleri Kant'ın yeni 'hazineleri' buradan taşımayı, sonra da bu hazineleri bilime ve metafiziğe uygulama teklifini takip etmedi. ↠

Fichte ve Schelling'in bu arayışa cevabı, içerisinde özne-nesne ayrımının ortadan kalktığı, temsili-olmayan (*non-representative*) mutlağın zihinsel görü (*intellectual intuition*) ile yakalanmasıdır. Hegel, Fichte ve Schelling'in çözüm önerisini benimser ancak yöntemlerini kabul etmez. Hegel, kendinde-şey gibi bir artığın kalmadığı, özne ve nesnenin Mutlak'ın bütünlüğünde eridiği bir metafiziğe onay verirken, Mutlak'ın kavranışının sezgisel değil, kavramsal dedüksiyon ile sağlanması gerektiğini, bunun da dedüktif bir sonuç (*Resultat*) olduğunu düşünür.[89] O nedenle ilk meşhur eseri olan *Tinin Fenomenolojisi*'nin alt başlığını "Bilincin Tecrübesinin Bilimi" (*Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins*) olarak koyar. Yani, Kant ve Fichte'de olduğu gibi bilincin tecrübesi esas alınmalı, bu tecrübe kendi içerisinde incelenerek bu tecrübi sürecin sonunda bilimsel bir görüş (*absolute knowledge*) elde edilmelidir.[90] Tecrübe üzerinden gösterilmeye çalışılan bu çalışmadan sonra Hegel metafizik projesinin temelini *Mantık*'ta bilimsel olarak inşa etmeye çalışır.[91] Artık *Mantık Bilimi*'nde hedef, *Fenomenoloji*'de olduğu gibi insani bilme çabalarının trajik tarihinin sonucunda edinilen mutlak bilgiyi göstermek değil, aklın kendi bütünlüğü içerisinde başvurduğu tüm metafizik kavramları zorunlu ve sistemli bir bütün içerisinde göstererek aklın kendi ürünlerini düşünme tecrübesini tetkik etmektir. Demek ki Hegel metafiziğinin amacı, içerisinde özne-nesne ayrımının ortadan kalktığı Mutlak'ı kavramaktır. Mutlak'ın kavranışı bilme sürecinin kökenindeki ilkeyi ya-

• • • •

İdealistler yeni adayı keşfetmek ve kolonize etmek gerektiğini düşündüler. Bu proje zaten başlamıştı. Onların gözünde Kant, nereye vardığını bilmeyen bilmek de istemeyen Kolombus gibi birisiydi."

89 "Öyleyse Kant'tan Hegel'i çıkarma formülü şöyle olabilir: Saf kavramların zorunlu önvarsayımlarını gerekçelendirmek için tamalgı ve saf kavram doktrinini koru, eleştirel felsefeyi başlatan soru olan bu kavramların objektifliğine dair kanıt arayan eleştirel problemi koru; saf duyusal görü doktrinini terk et, kavram ve görü arasında açık bir ayrım imkanını terk et, geriye kalan Hegel'in girişimidir." Robert B. Pippin, *Hegel's İdealism*, s. 9.

90 Bu başlığın derinlemesine incelemesi için bkz. Gustav Emil Müller, "Fenomenoloji, Mantık ve Ansiklopedinin Karşılıklı Bağlılıkları", *Alman İdealizmi III: Hegel*, ed. Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu Batı Yay., 2013, s. 278-297, s. 284.

91 Burada bilimsel ifadesinden, incelenen konunun tek bir ilke etrafında sistematik ve bütüncül bir şekilde ortaya konulması kastedilmektedir.

kalama yoluyla değil, bilme sürecinin sonucunda açığa çıkar. Öyle ise yapmamız gereken, bilme sürecinin kendisini özne-nesne ayrımı ortadan kalkana kadar takip etmektir. *Tinin Fenomenolojisi*nde bu proje hayata geçirilmiştir.

Mantık'ta ise bir adım daha öteye geçilerek, artık dünyayı bilen öznenin tecrübesini incelemeyi bırakıp, aklın kendisinin saf kavramlar yoluyla özne-nesne ayrımının ortadan kalktığı Mutlak'a nasıl ulaşabileceği gösterilmeye çalışılmıştır. Metafizik bütünü kavramak demekse, varolanların bütünlüğüne düşünce yoluyla ulaşabiliyorsak, öyleyse düşüncenin yapısının incelenmesi ile metafizik aynı alanlar olacaktır.

1.1. Mantık ve Metafizik

Hegel'e göre "*metafizik* ile *mantık* birbiriyle örtüşür; çünkü ikisi de *şeylerin özlerini* açığa çıkaran, *düşünce*de kavrandığı şekliyle *şeyler*in bilimidir".[92] Kantçı proje ancak böylesi bir mantık inşa edilirse gerçekleştirilebilir. Kant'ta bilgimizin iki kaynağı vardır: Kendinde-şeylerden (*dinge-an-sich*) alıcılığımız (*receptivity*) yoluyla aldığımız kısım ve bunları kavramlar yoluyla işlediğimiz a priori, saf düşünce. *Saf Aklın Eleştirisi* düşüncede kavrandığı şekliyle şeylerden objektif bilgi üretiminin nasıl sağlandığını göstermeye çalışan bir bilime hazırlıktır (*propaedeutic*).[93] Kant, düşüncenin şeyleri nasıl kavradığını göstermiştir ama şeyleri kendilerinde bilemeyeceğimizi söylemiştir. Hegel şöyle der: "*Müdrikenin formlarının eleştirisi* tam olarak şu sonuca ulaşmıştır; bu formlar *şeylerin kendilerine uygulanamaz.* Bu sonuç sadece, şeylerin kendilerinde hakikatsiz (*unwahre*) olduğu manasına gelir."[94]

• • • •

92 Hegel, EL, § 24, s. 56; Werke 8, s. 80. "Die *Logik* fällt daher mit der *Metaphysik* zusammen, der Wissenschaft der *Dinge* in *Gedanken* gefaßt, welche dafür galten, die *Wesenheiten der Dinge* auszudrücken."

93 Kant, CPR, A841 B869, s. 696. "Saf Aklın eleştirisi metafizik değil bir prepaudetiktir, hazırlık çalışmasıdır. Saf aklın sistemi (bilim), sistematik karşılıklı bağlantılılık içerisinde saf aklın tüm felsefi bilmesinin (hem hakiki hem de apaçık) bütünüdür."

94 Hegel, SL, s. 26; WL, s. 40. "Die *Kritik der Formen des Verstandes* hat das angeführte Resultat gehabt, daß diese Formen keine *Anwendung auf die Dinge an sich* haben. - Dies kann keinen anderen Sinn haben, als daß diese Formen an ihnen selbst etwas Unwahres sind."

Öyleyse Kant'ın müdrikenin kategorilerinin incelenmesi yoluyla bilimsel bir metafizik kurma arayışının öğrettiği en önemli düsturlardan birisi, şeylerin düşünce yoluyla belirlendiği bir transandantal mantığa olan ihtiyaçtır. Kant'ın öğretisi şeylerin kendilerini bilemeyeceğimizdir. Bu durumda metafizik, şeylerin bize göründüğü şekliyle, yani *düşünce belirlenimleri* olarak nasıl bilindiğini inceleyen bir transandantal mantık olmalıdır. "Kritik felsefe zaten metafiziği mantık haline soktu"[95] diyerek Hegel, nasıl Kantçılığın hakiki bir devamcısı olduğunu göstermeye çalışır. Her iki filozofa göre mantık, doğru düşünemin yöntemi olmaktan ziyade, şeylerin düşünce tarafından nasıl kurulduğunu inceleyen metafizik bir araştırma demektir.

Klasik mantık içerikten bağımsız bir şekilde, geçerli bilimsel çıkarımların yapısını inceler. Skolastik mantık, kavramlar, yargılar ve kıyasta çıkarım türlerini, geçerlilik kriterlerini bin yıllık bir titizlikle çıkarmış ve sistemleştirmiştir. Bu nedenle "mantığın başına gelenler metafiziğin başına gelenler kadar kötü değildi" der Hegel. Mantık düşüncemizi düzenlemek için kullandığımız bir araç olarak düşünülmüş, hakikatle ilgisi olmayan[96] formel bir inceleme alanına dönüşmüştür. Klasik formel mantık bilimsel doğru çıkarımların ilkeleriyle ilgilenir. Gündelik dilden topladığı önerme ve

• • • •

95 Hegel, SL, s. 30; WL, s. 45. "Die kritische Philosophie machte zwar bereits die *Metaphysik* zur *Logik*."

96 Burada *hakikat*in ne olduğunu açıklamak gerekmektedir. Çünkü Hegel çok sıklıkla bu kelimeyi kullanır ve onu *doğruluk* (Richtigkeit) kelimesinden ayırır. Klasik tanıma göre hakikat, düşüncenin mevzusu ile örtüşmesidir (*die Wahrheit ist die Übereinstimmung des Denkens mit dem Gegenstande*). Düşüncenin konusu ile örtüşmesi için, düşünülen şey dış gerçeklikteki konu ile kıyaslanarak düşüncenin konuya tekabüliyeti aranır. Hegel'e göre felsefi anlamda bu sıradan hakikat tanımı önemli bir kavrayış barındırır. Gündelik dilde bile "hakiki dost" dediğimiz kişiden, eylemleri dostluk kavramına uyan kişiyi anlarız. Bir şeye hakiki değil (*untrue*) ya da aynı şekilde kötü demek onun içsel bir yetersizliği var manasına gelir. Kötü bir devlet, hakiki olmayan devlet, devlet kavramıyla mevcut devletin uyuşmamasıdır. Bu anlamda sadece Tanrı gerçekten kavram ve realite uyumuna sahiptir, tüm sonlu şeyler hakiki-olmama ile maluldür, sonlu şeylerin bir kavramı vardır ama varlıkları hiçbir zaman kavramla birebir uyuşmaz...Hayvan tekil bir şeydir kavramı onun türüdür, ancak tür kendisini ölüm yoluyla tekillikten kurtarır. Hegel, EL § 24 Z 2, s. 60; Werke 8, s. 85.

yargı örnekleri üzerinde çalışarak doğru çıkarım ve kıyas türlerini belirlemeye çalışır. Ancak akıl yürütmenin formel geçerliliği, onların dış dünyada da doğru olduğu anlamına gelmez. O nedenle mantık hakikatten bağımsız olarak sadece düşünme biçiminin geçerliliğiyle uğraşır. Hegel'e göre kendi zamanına kadar mantık, dışarıda hazır bulduğu bir malzeme üzerine düşünerek, akıl yürütme biçimlerini sınıflandıran, boş kavramların matematiği ve tamamen analitik bir süreç olagelmiştir. Skolastik mantığı bu yönüyle renkli bir yapbozun parçalarını birbirine uyuşturmaya çalışan bir çocuk oyununa benzetir Hegel.[97]

Ancak düşünmenin geçerliliğinin (*validity*) objektif bir hakikat anlamına gelmediğine dair Hume'un tespiti, Kant'ı yeni bir tür mantık geliştirmeye sevk etmiştir. Tecrübenin hangi koşullar altında objektif geçerliliği olduğunu incelemeye çalışan bu yeni tür mantığı, klasik mantıktan ayırarak transandantal mantık olarak adlandırır Kant. Transandantal mantık, içerikten bağımsız soyut kavramların mantığı değil, nesnelerin tanınması için zorunlu olan a priori koşulları araştıran kavramların mantığıdır.[98] Hegel'e göre skolastik mantık, mantığın metafizik önemini tamamen göz ardı etmiştir[99] ama *Kant'ın transandantal mantığı*, onu sadece düşünmenin kurallarını çıkaran formel bir disiplin olmaktan kurtartmış, mantığı mümkün tecrübenin objektivitesinin koşullarını araştıran bir bilim haline sokarak *metafiziği mantığa dönüştürmüştür.* Şöyle der:

> Yakın zamanlarda Kant genellikle "mantık" denilen şeye karşı çıkmıştır, başka bir şey, yani *transandantal mantık* öne sürmüştür. Burada [*Mantık Bilimi* Kitabı] objektif mantık diye adlandırılan bölümün bir kısmı ona göre transandantal mantıktır. Kant onu genel mantıktan ayırmıştır çünkü (a) *yönelinen nesnelere a priori* olarak işaret eden kavramlarla uğraşır, dolayısıyla objektif bilmenin *içeriğ*inden soyutlanmış değildir; ve (b) böylelikle yönelinen nesneye atfedilemediği ölçüde bilgimizin kaynaklarına gider- Kant'ın felsefi ilgisi doğrudan bu ikinci boyuta odaklanmıştır. Onun temel fikri öz-

97 Hegel, SL, s. 32.
98 Errol E. Harris, *An Interpretation of the Logic of Hegel*, Maryland: University Press of America Inc, 1983, s. 4.
99 Hegel, SL, s. 27.

bilincin *kategorilerinin subjektif Ben* olarak anlaşılması gerektiğinin ispatlanmasıdır.[100]

Görüldüğü gibi Hegel'e göre Kant'ın objektivitenin kökenine subjektif düşünce belirlenimlerini yerleştirmesi ve mantığı içerikten ayırmaması sayesinde felsefe tarihinde mantığın metafiziksel önemi nihayet idrak edilmiştir. Ancak Kant ile ilgili sorun, bu objektiviteye nihayetinde subjektif değer vermesi, nesnelerden korkması[101] ve geriye bir bilinemez, kendinde-şey (*ding-an-sich*) bırakmış olmasıdır. Kant kategorileri, objektivitenin logiko-subjektif formları olarak belirlemekle yetinmiş,[102] objektivite ile subjektivitenin, düşünce belirlenimleriyle varlığın birliğini öne sürmekten kaçınmıştır. Hegel'e göre Kant metafiziğe büyük ilerlemeler bahşetmiş olsa da, sonunda yine modern bir subjektivizme sığınmıştır. Refleksif felsefe, bilgimizin sadece fenomenlere erişebileceğini iddia ederek düşünce ile varlık arasındaki bağı koparmıştır.[103] Bu zaviyeden eski metafizik daha evla bir düşünce kavramına sahiptir, Çünkü,

> eski metafiziğe göre şeylere dair ve şeylerin içinde akıl tarafından bilinenler, gerçekte kendilerinde hakikattir; yani onlarda bilinen şey, onların doğrudanlığı (*immediacy*) değil, evvela düşünme formları olarak düşünce formuna yükseltilmiş halleridir. Bu metafizik düşünme ve düşünmenin formlarını yabancı malzemeler olarak değerlendirmez; aksine onların özleri ya da *şeyler* ve onları *düşünme* (*das Denken*) kendinde ve kendisi için uyum içerisindedir.[104]

Kant, kullandığımız kavramların düşünce belirlenimleri olduğunu, varlığın belirlenimleri olmadığını söylemektedir. Yukarıda açıklandığı şekliyle Hegel, "Kant öncesi metafiziğin dogmatik anlamını eleştirmiş ama açıkça klasik ve özellikle de Aristotelesçi

• • • •

100 Hegel, SL, s. 48

101 Hegel, SL, s. 30; WL, s. 45. "aus Angst vor dem Objekt"

102 Hegel, SL, s. 27.

103 "Hegel, bilmenin olabilirliği problemini, eşdeyişle *epistemolojik* problem hakikat problemine, diğer bir deyişle *metafizik* problem dönüştürmektedir." Güçlü Ateşoğlu, *Hegel Metafiziği*, Muğla Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2010, s. 93.

104 Hegel, SL, s. 26; WL s. 38. "Die ältere Metaphysik hatte in dieser Rücksicht einen höheren Begriff von dem Denken..."

"düşünce" (*nous*) görüşünü savunmuştur. Hususen Hegel, metafiziği mantıksal köklerine ve mantığı metafizik köklerine geri götürerek bu iki disiplini arasında oynamaktadır."[105] Nuzzo, Kant sonrasında metafiziği terk etmeden metafiziği eleştirme çabasını şöyle ifade eder:

> Kant'ın *Kritik*'i son tahlilde yeterince kritik değildi. Kant (subjektif) aklı kritik etti ama kendi rasyonalitesi içinde objektiviteyi el değmemiş olarak bıraktı. İkincisi, eski metafiziği tek kalemde geride bırakma çabasıyla Kant, metafizik yakada dayanılmaz bir boşluk bıraktı: transandantal mantık erken modern felsefenin metafiziğinin yerini almaya başladı ama gerçek anlamda güçlü ve pozitif bir alternatif sunmadı. Böyle düşününce Hegel'in yeni diyalektik-spekülatif mantığı iki yakaya da açılır. Hem Kant'ın transandantal mantığının kritik duruşunu sahiplenmeli ve bu açıdan Kant'ın mantığından daha iyi olmalıdır, hem de transandantal felsefe tarafından eleştirilen metafiziğin yarattığı boşluğu doldurmalı ya da en azından eski metafiziğin yaptığı işi yapacak yeni bir yola işaret etmelidir.[106]

Hegel'in amacı Kantçı transandantal mantık projesini öteye taşıyarak spekülatif mantık geliştirmek, *mantığı ontolojikleştirmek*tir.[107] Fulda'ya göre Kantçı transandantal ve Hegelci spekülatif mantık post-dogmatik ontolojinin iki modudur. Bu modlar, kendinde gerçekliğe değil, nesneleri kuran şeyler olarak a priori kavramlara dairdir. Böylece Kant müdrikenin a priori kavramlarının transandantal incelemesiyle kritik ontolojiyi başlattı ama Hegel

• • • •

105 Elena Ficara, "The Interplay Between Logic and Metaphysics", *Hegel and Metaphysics*, s. 109-118, s. 109-110.

106 Angelica Nuzzo, "Hegel's Metaphysics", *Hegel and Metaphysics*, s. 119-135, s. 121-122.

107 "Hegel'in kategorileri sadece Aristoteles'te olduğu varlığın üstün cinsleri değil ya da Kant'ta olduğu gibi mümkün tecrübenin bütününü düşünmek için kullanılan Ego'nun fonksiyonları değildir. Aksine Mutlağın ifadeleridir. Bundan dolayı fenomenleri kategorileri, duyusal ya da ampirik bilimleri destekçisi değildir aynı zamanda bir Felsefe Mantığının momentleridir. Her bir kategori Mutlağı o kategori yoluyla düşünmüş, onda daha evvel takılmış olan bir filozofun ön kavrayışıdır. Aristoteles'in ontik mantığı Kant'ın transandantal mantığı oldu ve nihayetin Hegel'in spekülatif mantığı, onto-logik oldu." Jean Hyppolite, *Logic and Existence*, çev. L. Lawlor, A. Sen, New York: State University of New York Press, 1997, s. 157.

spekülatif ontolojiyi hayata geçirmeyi planladı.[108] Transandantal mantığı daha da radikalleştirerek varlık ve düşüncenin spekülatif birliğini öne sürdü. Denilebilir ki Kant'ın başlattığı metafiziği aşma çabası Hegel ile aşmayı aşmaya dönüşmüştür:

> Eğer metafizik, aklın bilinen dünyayı düşünce ve varlık özdeşliği varsayımı altında düşünmesi olarak tanımlanırsa... Kavramsal belirlenimlerin, düşünce ve objektivitenin birliği önvarsayımı da dahil hiçbir önvarsayım (*presupposition*) olmadan, düşüncenin kendi kendilerini otonom olarak nasıl belirlediğini gösterek *Mantık Bilimi* ontolojik metafiziği aşar.... gerçek anlamda temelci ontolojik metafiziğin aşılması transandantal mantık değil, bu sistematik mantıktır.[109]

Kant'ın dogmatik felsefenin klasik ontolojisine eleştirisi, şeylerin bilgisinin saf kavramlar yoluyla elde edilemeyeceğiydi. Ancak gerçeklik yine de saf kavramlardan bağımsız değildi. Kritik-transandantal ontoloji, gerçeklik kavramlara kurban edilemez, nesnel bilgi kavram ile gerçekliğin birliğidir iddiasındaydı. Kant sonrası gelenek, *özne-nesne birliğ*inden oluşan Kant'ın bu hakiki spekülatif prensibini tevarüs etmiştir. Kant sonrası idealistler, kavramları düşünmenin fonksiyonu olarak değil, düşünce ve varlık, öznel ve nesnel arasında köprü kurmaya yarayacak 'düşünce belirlenimleri' olarak olarak incelemişlerdir[110] Hegel'e göre, "mantıksal olan (*die Logische*) içerisinde alışık oldığumuz objektif ve subjektif olan antitezinin gözden kaybolduğu düşünce belirlenimleri sisteminde aranmalıdır."[111]

Transandantal mantık, objektivitenin koşullarının subjektif kategorilerden geçtiğini iddia eder, spontanite ile reseptiviteyi

• • • •

108 Hans Friedrich Fulda, "Ontologie nach Kant und Hegel, Metaphysik nach Kant?", *Metaphysik nach Kant?*, ed. D. Henrich, R.-P. Horstmann, Stuttgart: Klett Cotta, 1988, s. 45-80.

109 R. Dien Winfield, "Hegel's Overcoming of the Overcoming of Metaphysics", *Hegel and Metaphysics*, s. 59-70, s. 68-69.

110 Karin de Boer, "The Dissolving Force of the Concept: Hegel's Ontological Logic", *The Review of Metaphysics*, c. 57, no: 4, Jun. 2004, s. 787-822, s. 791.

111 Hegel, EL, § 24 Z 1, s. 56; Werke 8, s. 81. "Die Logische ist, dem Bisherigen zufolge, al sein System von Denkbestimmungen überhaupt aufzusuchen bei welchen der Gegensatz des Subjektiven und Objektiven (in seiner gewöhnlicher Bedeutung) hinwegfällt."

ayırır, düşünce belirlenimlerinin nesneleri epistemolojik olarak belirlediğini düşünür. "Transandantal mantığın sorusu, 'hangi koşullar altında bilimsel metafizik mümkündür?' sorusudur. Oysa Hegel'in spekülatif mantığının sorusu 'metafizik nedir ve metafizik gayesine ulaşmak için nasıl yeniden yapılandırılmalıdır?' sorusudur. İlhamını Kant'tan alan Hegel'in *Mantık*'ı, hem bir metafiziktir hem de metafizik kategorilerin dedüksiyonu: kavramlarının içeriklerinin gerekçelendirilmesi (varlığın düşünce olması bakımından gerekçelendirilmesi: metafizik dedüksiyon) ve kavramların nesnelerle/gerçeklikle/varlıkla ilişkisinin gerekçelendirilmesi (transandantal dedüksiyon)".[112] Sonuç olarak Hegel'in metafiziğinde, Kantçı transandantal mantık dönüştürülerek düşünce ve varlık ilişkisi yeniden formüle edilir. Bu meyanda, Hegel için mantık, düşüncede şeylerin kavranması olarak tanımlanmıştır.

Peki Hegel için düşünme nedir? Duyumlar, duygular, arzular gibi bilgisine sahip olduğumuz her şeyi genelde temsil (*representation*) olarak adlandırır. Hegel felsefenin temsillerin yerine düşünceleri ve kategorileri koyduğu söyler. Yani felsefe bilincimizin nesneleri olan hisler, duyular, amaçlar, arzular, murad etmeler gibi subjektif temsillere, düşünce formunu verir. Öyleyse felsefe "bilincimizin nesnelerinin düşünce açısından ele alınmasıdır."[113] Öyleyse düşünme, bize dışarıdan verilmiş temsiller üzerine refleksif bir yeniden biçim verme operasyonu mudur? Böyle bir anlayışa asla katılmaz Hegel. Felsefe, dışarıdan gelen bir malzeme üzerine düşünen subjektif bir inceleme değildir, düşüncenin konusu düşünceye dışsal değildir. *Nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu* der Hegel,[114] buna göre *nous* dünyanın temelidir (*die Ursache der Welt*) çünkü duyusal dünyada hiçbir şey öncesinde, akıl olmadan bize verilmez. Düşünce şeyleri (*Die Dinge*) oldukları

• • • •

112 Béatrice Longuenesse, *Hegel's Critique of Metaphysics*, s. 5.

113 Hegel, EL, § 2 s. 25. "Die Philosophie kann zunächst im allgemeinen als *denkende Betrachtung* der Gegenstände bestimmt werden."

114 Hegel, EL, § 8 s. 32. Hegel burada özellikle Locke'un *Essay Concerning Human Understanding* kitabında kullanarak meşhur ettiği "*akli olan hiçbir şey yoktur ki öncesinde duyudan gelmesin*" ifadesini, "*duyusal olan hiçbir şey yoktur ki öncesinde akıldan geçmesin*" diyerek idealist şekilde tersine çevirmiştir. Bu ifadenin ispatını *Tinin Fenomenolojisi*'nin "Sense Certainity" kısmında yapmaktadır.

halde almaktan ziyade, onları düşüne konusu (*die Sache*)[115] haline sokarak yeniden kuran bir sistematik yeniden tanımlama ya da tercüme faaliyetidir.[116] "Ben" bir şeyi düşündüğümde onu olduğu haliyle bırakmam, onu "Ben'im" yaparım, benliğin evrensel formu dolaysız maddenin içine sızar"[117] Tüm tecrübe modlarını kavramsal moda çevirme ve bu kavramları birbiriyle organik bağlantıya sokma"[118] işte metafiziğin vazifesi budur. Eğer zaten düşünceden bağımsız bir temsil yoksa, hiçbir içerik düşünceden bağımsız tasavvur edilemiyorsa, öyleyse düşünce kendi dışında bir şeyi düşünmez, düşünce kendi kendini dönüştürme eylemidir. Öylese düşünce, kendini düşünen düşüncedir (ἡ νόησις νοήσεως νόησις.).[119] Öyleyse, düşünme faaliyetinin kendisi şeyleri düşünce formuna sokmaktır. Düşünme faaliyeti üzerine düşünme olan mantık ise şeyleri düşüncede kavramaktır.

> Düşünmeyi düşünme demek olan Hegel'in spekülatif felsefesi geleneksel birinci-düzey metafiziğin ihtiyaç duyduğu felsefi kavramları keşfeden ikinci düzey (*second-order*) bir teori olarak kendisini geliştirir. Metafiziğe yönelik bu meta-teorik yaklaşım, Hegel'in sü-

• • • •

115 Dikkat çekici bir husus olarak Wittgenstein da dünyanın şeylerden değil olgulardan (*Tatsachen*) oluştuğunu belirtir. "Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge." Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, İstanbul: Metis Yayınları, 5. bs., 2008, s. 15.

116 Terry Pinkard, "Hegel's İdealism and Hegel's Logic", *Zeitschrift für Philosophicshe Forschung*, c. 33, no. 2, 1979, s. 210-226, s. 212.

117 Hegel, SL, s. 516; WL, s. 1077.

118 Terry Pinkard, "The Logic of Hegel's Logic", *Journal of the History of Philosophy*, c. 17, no. 4, 1979, s. 417-435, s. 417.

119 "Onun düşünmesi düşünme üzerine düşünmedir." Aristotle, *Metaphyscis*, 1074b34-1698, *Complete Works of Aristotle vol 2*, ed. Jonathan Barnes, Princeton: Princeton University Press, 1984, s. 180. Hegel, Aristocu geleneği önemsiz görmekle birlikte Aristoteles'in kendisini spekülatif düşünür olarak görür ve şöyle der: "Aritoteles'in temel yöntemi incelediği nesneyi araştırmak ve onda ne tür özellikler olduğunu keşfetmektir. ... Bu özelliklerin betimleyici bir listesini biraz sıkıcı bir şekilde sıralar. Bu belirlenimler dizisini verdikten sonra ve nesneyi farklı açılardan tanımladıktan sonra ondan kavram çıkar. Öyle ki bu basit spekülatif kavram ya da ὁρος (tanım) ayrıştırılarak ortaya çıkarılır. İşte tam burada Aristoteles tam anlamıyla felsefi ve hayli spekülatiftir". Hegel, *Lectures on the History of Philosophy, 1825-6, vol II Greek Philosophy*, çev. R. F. Brown, J. M. Stewart, Oxford: Clerandon Press, 2006.

rekli tekrar ettiği, mantık ve metafiziğin birliği vurgusunda makes bulur. Ancak bu vurgu malesef, mantıksal kategorileri metafizik içeriklerle şişirerek (*inflation*) mantığı "metafizikleştirmek" üzerine bir tez zannedilip yanlış anlaşılmıştır. Ancak Hegel'in yaptığı devrim, mantık ve metafizik birliğini bir başka şekilde okumakta, yani metafiziğini mantık ve semantik içerisinde söndürmekte (*deflation*) yatar.[120]

Göstermeye çalışıldığı gibi, Hegel mantığa metafizik eklentiler yaparak onu rayından çıkarmak bir yana, mantığı kökensel gayesine götürerek, onu metafizikle ortak bir projeye dönüştürmektedir. Yukarıdaki akıl yürütmeyi takip edersek, eğer düşünmek demek şeyleri düşünme formuna sokmak demekse, transandantal felsefenin iddia ettiği gibi düşünmek duyudan gelen bilgiyi evrenselin altında kapsayarak kendimiz için bilgi nesnesi yapmak demekse, varlığı düşünme biçiminde ele almak metafiziğin ve mantığın ortak işi olacaktır. Bu durumda *varlık olması bakımından varlık* üzerine düşünmek olarak tanımlanan metafiziği,[121] varlığın düşünceye verilmesi bakımından *düşünme üzerine düşünme* olan mantık ile ortak bir projenin altında toplamak mümkündür.

Tam bu noktada felsefe ve diğer düşünme biçimleri arasında esaslı bir ayrım açığa çıkar. Diğer bütün bilimler, elde hazır konusu olan düşünme sahalarıdır. Fizikte doğal nesneler, kozmolojide evren, biyolojide canlı varlıklar üzerlerine düşünmeden önce *var*dır*lar*, daha doğrusu tüm bilimler kendi araştırma nesnelerinin varolduğunu *önvarsayar*lar (*presuppose*). "Diğer bilimlerin sahip olduğu, doğrudan temsil yoluyla verilen nesnelerini varsayma avantajından felsefe mahrumdur"[122] der Hegel. Çünkü felsefenin düşünceden başka konusu yoktur. Öyleyse felsefe ne başlangıcında ne de ilerleyişinde diğer bilimlerin kullandığı genelgeçer bir bilme metodunu varsayamaz.

• • • •

120 Chong-Fuk Lau (2006), "A Deflationary Approach to Hegel's Metaphysics", *Hegel and Metaphysics*, s. 27-43, s. 27.

121 Varlığı varlık olması bakımından (being as being) inceleyen bir teorik bilim vardır (ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν) . ... Şimdi bu bilim diğer özel bilimlerle aynı değildir, zira hiçbirisi genelde varlık olarak varlıklar (τοῦ ὄντος ᾗ ὄν) ile ilgilenmez. Aristotle, *Metaphysics*, 1003a22-1003a25, *Complete Works of Aristotle vol 2*, s. 42.

122 Hegel, EL, § 1 s. 24.

Bu durumda metafizik, yani mantık nereden başlayacaktır? Konusunu dışarıdan alamadığına göre, kendi kendisinden başlayacaktır. Çünkü "bir mevzuyu mantıksal olarak düşünmekle birlikte, *şeyler*i değil, şeylerin *kavramı*nı konumuz (*Sache*) haline getiririz."[123] Öyleyse mantık, konusu olmayan formel bir alan değil, konusu kendi dışarısında olmayan somut bir alandır. Mantığın konusu akla konu olması bakımından şeyleri düşünme, yani şeyleri düşüncede düşünmedir. Demek ki, mantık hakikatsiz (*unwahre*) formel bir alan değildir. Hakikat, düşünmenin mevzusu ile örtüşmesi demekse, mantık en hakiki düşüncedir. Çünkü mevzusunu dışarıda aramaz, mantıkta düşünce düşünmenin konusu haline gelir. Doğruluk kriteri için kendi dışında bir merciye başvurmak zorunda kalmaması mantığın eksikliği değil bilakis onun gücüdür.[124] O halde mantığın konusu düşünce ya da düşünce belirlenimleridir.

> Mantıkta saf düşünce ya da saf düşünce belirlenimleriyle ilgileniriz....Mantıkta düşünceler, düşünmenin kendisine ait olması veya düşünmeden ortaya çıkmış olması dışında hiçbir içeriğe sahip olmayacak şekilde kavranır. Öyleyse bu düşünceler saf düşüncelerdir. Tin burada kendi evindedir ve dolayısıyla özgürdür, çünkü özgürlük demek kendi başkasında kendisiyle başbaşa olmak demektir (*in seinem Anderen bei sich selbst zu sein*), bir başkasına bağlı iken kendi belirleniminde olmaktır ... Özgürlük, ancak benim için kendim dışında yabancı bir şey kalmadığında mümkündür.[125]

Hegel mantık ve metafiziği birbiriyle ortak proje haline getirdikten sonra şimdi bu ikisini de özgürlükle ilişkilendirir.[126] Düşün-

• • • •

123 Hegel, SL, s. 19; WL s. 29. "Mit dieser Einführung des Inhalts in die logische Betrachtung sind es nicht die *Dinge*, sondern die *Sache*, der *Begriff* der Dinge, welcher Gegenstand wird." Wittgenstein'in dediği gibi mantıksal olarak düşünüldüğünde dünya şeylerden oluşmaz.

124 Hegel, SL, s. 27.

125 Hegel, EL, § 24 Z 2, s. 58; Werke 8, s. 84.

126 Cirulli'nin de belirttiği gibi Fichte'ci gelenekten gelen bir kavrayışla teorik aklın ortasında praksis vardır. Akıl kendi praksisi ile kendisini aşabilir, kendini özgürleştirebilir. Franco Cirulli, *Hegel's Critique of Essence*, New York, Routledge, 2006, s. 3. "Özgürlüğün gerçekliği aklın sınırlarının ötesinde değildir, aksine özgürlük aklın kendini belirlemesinin tam kalbini oluşturur." Susanne Herman-Sinai, "Hegel's Metaphysics of Action", *Hegel and Metaphysics*, s. 163-180, s. 166.

ce varlığı düşünürken onu hep düşünce formunda yakaladığından ve düşünce mantıkta kendi kendisini düşündüğünden, düşünce en çok mantıkta özgürdür;[127] çünkü varlığa (bir başkasına) yönelirken yine kendi kendisindedir (*beisichselbssein im Anderes*). Akıl, varlığı düşünce formuna sokarak varlığı aklileştirir.

> Kendinde olanın insanlık için nesne haline gelmesi (*was an sich ist, muss dem Menschen zum Gegenstand warden*) bilince ulaşması (*zum Bewusstsein können*) ve böylece insan için olması gerekir. İnsan ilkin bu kendinde varlığın nesnel olması yoluyla kendisi için olur (*was er an sich ist, und so wird der Mensch erst für sich selbst*), kendinde olan ikizlenir (*ist verdoppelt*), muhafaza edilir (*ist erhalten*) ve başka bir şeye dönüşmez (*nicht ein Anderer geworden*). Mesela insan düşünür, böylece o düşünceleri düşünür, düşüncede düşünce nesne halini alır. Akıl rasyonel olanı üretir; akıl kendi kendisinin nesnesidir (*die Vernünftigkeit produziert Vernünftiges, die Vernunft ist ihr Gegenstand*)[128]

Mantıkta akıl kendi kendisinin nesnesidir, çünkü kendi faaliyeti üzerine düşünmektedir. Aklın kendi üzerine düşünmesi ise iki yönü ihtiva edecektir. Bir yönüyle akıl hiçbir önvarsayıma başvurmadan varlığı düşünmeye çalışacak ve bu yolda tutarlılığını kendisi denetleyecektir. Yani doğruluk kriteri, dış dünya ile mütekabiliyet değil içsel tutarlılık olacaktır. İkinci yönüyle ise akıl tarih içinde kendi düşünme biçimlerini yeniden değerlendirecektir. Böylece Hegelci mantık, hem bir saf düşünme fenomenolojisi hem de bir felsefe tarihi olacaktır. Daha önce *Tinin Fenomenolojisi*'nde ortaya konulan yöntem *Mantık*'ta sistematik bir şekilde yeniden inşa edilecektir. Aklın rasyonel olanı üretme

• • • •

127 "Hakikat bilgi ancak dışsal bir nesneye sahip olmadığında yani kendi kendisinin bilgisi olduğunda elde edilebilirdi. Tin, hakikatin peşindeyken otonmiyi de aramalıdır ve otonomiyi aramak özgürlüğü aramaktır, özgürlüğü ve hakikati aramanın yalnızca tek bir amacı olacaktır. Hegel'in hakikat ile özgürlüğü özdeşleştirmesi tıpkı bilginin görünüşlerle sınırlanmasını reddetmesine benzer." Ivan Soll, *Hegel'in Felsefesine Eleştirel Bir Giriş*, çev. Tufan Karaağaç, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2019.

128 Hegel, *Felsefe Tarihi, cilt 1 Thalesten Platona Grek Felsefesi*, çev. Doğan Barış Kılınç, NotaBene Yay., 2018, s. 40. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Werke in zwanzig Bänden: Band 18, Frankfurt am Main, 1979.

süreci, hem bir ontoloji (düşünce belirlenimleri olarak varlık) hem de felsefe tarihi olacaktır.[129]

> Objektif mantık, sadece *düşünceler* yoluyla dünyayı bilimsel bir yapıda inşa ettiği farz edilen eski *metafiziğin* yerini alır. (...) Bu bilimin incelenmesinin son haline baktığımızda, öncelikle objektif mantığın yerini aldığı şey *ontoloji*dir, yani, metafiziğin genelde *Ens*'in doğasını incelemeye yöneldiği bölümüdür (*Ens* içerisinde hem varlığı (*sein*) hem de özü (*wesen*) ihtiva eder).[130]

Görüldüğü gibi Hegel yeni bir metot önermez, eski metafiziğin ontoloji dediği düşünme kategorilerini yeniden ele alarak onları kendi içerisinde inceleyi hedefler. Bu serimlemede göstermeye çalıştığı şey, müdrikenin kategorilerinin varlığı yakalamada yetersiz olduğu ve her bir kategorinin zorunlu olarak bir başkasına götürdüğünü ortaya koymaktır. Bu zorunlu hareket, düşünme üzerine düşünmenin boş bir formel refleksiyon değil, bilakis düşüncenin kendi içerisinde *canlı* olduğunu gösteren bir metottur. Hegel varlığın kavranmasında düşünce için bir yeni metot önermez, sadece düşüncenin içkin hareketinin (ki buna diyalektik diyecektir) kendisinin takip edilmesini yöntemleştirir.[131] Hegel'in *Mantık*'ta ortaya koyduğu şekliyle düşüncenin içkin hareketini yaratan diyalektik hareketin nasıl işlediğinin taslağını çıkarmak, tüm *Mantık* çalışmasının taslağını ve genelde Hegel felsefenin yaklaşımını verecektir.

Şimdi, yukarı da belirtildiği gibi, aklın bilmesinde tüm partiküler hisler, izlenimler vs. evrensel kategorilerin altında düşünülür,

• • • •

129 Esasında ontoloji ile felsefe tarihini içe içe geçirme projesinin de kaşifinin Kant olduğu iddia edilebilir. Zira *Saf Aklın Eleştirisi*'nin neredeyse üçte ikisini oluşturan Transandantal Diyalektik bölümü felsefe tarihindeki yetersiz kavrayışlar üzerinden aklın tarihsel tecrübesinin tetkik edilmesi denilebilir.

130 Hegel, SL, s. 42; WL, s. 73. "Die objektive Logik tritt damit vielmehr an die Stelle der *vormaligen Metaphysik*, als welche das wissenschaftliche Gebäude über die Welt war, das nur durch *Gedanken* aufgeführt sein sollte."

131 "Bu metafizik kavrayışı geleneksel metafizika generalis'in kavramlarının sistematik ve refleksif bir kritiğine adanmıştır. Kategorik kavramsal yapımız spekülatif bilme formu ve mantığın diyalektik formuyla yer değiştirmelidir fikrine dayanır." Paul Giladi, "Hegel's Metaphysics as Speculative Naturalism", *Hegel and Metaphysics*, s. 149-162, s. 153.

"düşünmek, bir şeyi evrensellik formuna taşımak demektir."[132] Müdrike kategorileri Kant'ın da kategoriler tablosunda sergilediği gibi (varlık-hiçlik, neden-etki, töz-araz, zorunlu-olumsal vs.) verili duyusal malzemeyi evrensel kategoriler altında sabitleyerek düşünür. Müdrike belirler (*der Vestand bestimtt*) ve bu belirlemeleri sabitler. Temel çalışma biçimi özdeşliktir. Müdrike, varlığı düşünce kategorileri bakımından belirlemeye çalışır. Bu nedenle Müdrikenin düşünmesine sınırlı düşünme der Hegel. Müdrike varlığı kategorileriyle yakalamaya çalışır ve sınırlı düşünür yani kavramları sonludur, bir öteki tarafından sınırlanır, ötekisiyle ilişki içerisinde var kalır. Bir kavramın zıttı, ötekisi onun olumsuzlamasıdır, sınırıdır. Müdrikenin kavramları kendisine dışarıdan verilen objeyi birbirini nakzeden kavramsal karşıtlıklardan biriyle ele geçirmeye çalışır.[133] Hegel bu tarz düşünmeye *dogmatizm* der, "Dar anlamıyla dogmatizm müdrikenin belirlenimlerinden birine tek taraflı olarak yapışmak ve karşıtını dışlamaktan ibarettir." Bu katı bir 'ya - ya da' düşüncesidir ki, buna göre dünya *ya* sonludur *ya da* sonsuz ama *ikisi birden* olamaz."[134]

Müdrikenin kategorileri matematikte, hukukta, idarede kullanışlıdır, keza felsefe de muğlaklığa karşıdır, netlik ve kesinlik ister. Ancak Hegel gösterecektir ki, "müdrike felsefede son sözü söyleyemez, zira "müdrikenin kavramları uç noktalarına kadar götürüldüğünde tam karşıtına dönüşür",[135] düşünce sürekli çelişkilere, antinomilere düşer. Müdrike, düşüncelerin sabit bir şekilde özdeş olamamalarında (*non-identity*) kendisini kaybeder. Böylelikle verilen düşünce belirlenimi tam olarak kendisi olamayacak, kendi karşıtı ile sürekli kendini tayin etmeye çalışacaktır. Müdrikeye has düşünmenin ulaştığı bu sonucun karşında daha üst bir kognitif yetiye ihtiyaç hasıl olacaktır. "Düşünce kendini koyvermeyecek, kendi evinde kendi varlığını kaybetmenin bilinciyle dahi kendisine sadık kalacak, kendi çelişkilerinin çözümünü düşünmeyi başarabilecek, böylelikle *çelişkileri aşabilecektir.*"[136] *Diyalektik* moment

• • • •

132 Hegel, *Felsefe Tarihi, cilt 1 Thalesten Platona Grek Felsefesi*, s. 101.

133 Hegel, EL, § 28, s. 66-67; Werke 8, s. 94.

134 Hegel, EL, § 31 Z, s. 70; Werke 8, s. 98.

135 Hegel, EL, § 80 Z, s. 128; Werke 8, s. 169.

136 Hegel, EL, § 11, s. 35; Werke 8, s. 55. "daß das Denken nicht von sich läßt, sich auch in diesem bewußten Verluste seines Beisichseins getreu ↠

bu sonlu belirlenimlerin kendi kendileriyle çeliştikleri gerçeğiyle yüzleşmesi ve karşıtlarına dönüştükleri olumsuz momenttir.[137]

Bu süreç Hegel'in diyalektik metodunun özüdür. Yani müdrike her defasında varlığı bir kavram yoluyla sabitlemeye çalışır. Ancak o kavram üzerine düşünüldüğünde aslında bir başkasına, hatta tam tersine dönüşebildiği görülür. Kendi belirlenimiyle özdeş kalamama, yani çelişkiye düşme, müdrikenin en çok korktuğu şeydir. Ancak Hegel'e göre bu müdrikenin doğasında vardır ve çelişkiye düşmek müdrikenin trajik bir kaderidir. Diyalektik her defasında belirli kategorilerin üzerine düşünerek onun nasıl kendi dışında bir başkasına dönüştüğünü göstemeyi hedefler.

Düşünmenin gerçek doğasının diyalektik olduğunu, yani müdrike olarak düşüncenin kendi negatifi içine düşmek zorunda olduğunu anlamak, *Mantık*'ın en mühim yönüdür.[138] Diyalektiğin metodolojik önemi şudur, diyalektik içkin bir aşma (*immanente Hinausgehen*) yöntemidir, tüm sonlu olan şeylerin kendi kendilerini aştıklarını (*sich selbst aufzuheben*) bize gösterir. Bu yöntem sayesinde sonludan sonsuza geçmek bilimsel olarak mümkün olur. Çünkü incelediği konuya herhangi bir subjektif ya da dışsal eklenti yapmadan, sonlu bir kavramın kendi kendisini nasıl aşıp ötekisine dönüştüğünü takip etmek, tüm kavramların bu zorunlu dönüşümünü bütünlüklü ve sistematik olarak göstermek, incelenen konunun bilimsel ele alınışı olacaktır. Diyalektik aşkın olana giden yolun içkin bir olumsuzlama sürecinden geçtiğini göstermenin yöntemidir.

> Diyalektik momenti yorumlamak ve anlamak en mühim şeydir. Tüm hareketin, tüm yaşamın ve aktüel dünyadaki tüm etkinliklerin genel prensibidir. Aynı şekilde, diyalektik hakiki bilimsel bilmenin de özüdür... Bu yolla şeylere bakılırsa, bir insan iki niteliğe sahiptir, yani, insan yaşar ve *ayrıca* fanidir. Ama daha uygun yorum şudur yaşam ölümün tohumunu içinde taşır ve sonlu olan kendisini aşar çünkü içsel olarak kendi kendisiyle çelişir.[139]

• • • •

bleibt, »*auf daß es überwinden*«, im Denken selbst die Auflösung seiner eigenen Widersprüche vollbringe."

137 Hegel, EL, § 81 s. 128; Werke 8, s. 172. "Das *dialektische* Moment ist das eigene Sichaufheben solcher endlichen Bestimmungen und ihr Übergehen in ihre entgegengesetzten."

138 Hegel, EL, § 11, s. 35; Werke 8, s. 55.

139 Hegel, EL, § 81 Z 1, s. 129; EL, § 92, A 1, s. 149; Werke 8, s. 173. "Das Dialektische gehörig aufzufassen und zu erkennen ist von der ↠

Görüldüğü gibi diyalektik sonlu olanı çözen, sonlu kategorilerin her birinin karşıtına dönüştüğünü gösteren negatif bir güçtür. Fakat diyalektik moment ne kadar önemli ise de, akıl sadece bu negatiflikte kalmamalıdır, zira sadece negatif bir diyalektik bize hiçbir hakikatin mümkün olamayacağını, her şeyin karşıtını kendisi ürettiğini gösterir. Ancak Hegel'in bütün gayreti hakikatin bilimsel bilgisini ele geçirmektir.[140] Diyalektik bizi negatif bir sonuca ulaştırdığında bu yolun sonu değil, aynı zamanda yeni bir sonuçtur ve dolayısıyla pozitif bir şeydir. *Onmis negatio is determinatio.* Spinoza'nın "her belirlenim bir olumsuzlamadır" aksiyomunu tersine çevirerek "her olumsuzlama bir belirlenimdir" denilebilir.[141] Böylece her diyalektik olumsuzlama kendi karşıtını yaratırken, oluşan yeni belirlenim de diyalektiğe tabi tutularak aşılacaktır. Böylece her bir ilerlemede tüm geçmiş saklanarak aşılmaya devam edecektir.

Dolayısıyla üçüncü moment, diyalektik momentin ayırdığı uzlaşmaz karşıtlıkları birlikte düşünme, bu karşıtlıktan yeni bir belirlenim yaratmadır. Hegel bu momente aklın pozitif tarafı ya da *spekülatif akıl* der. Öyleyse karşıtlıkları birlik içinde kavramak, ya da negatifin içerisindeki pozitifi kavramak, *spekülatifi* oluşturur.[142]

> Öyleyse bir şey içerisinde çelişki varsa canlıdır, muhakkak ki canlılık çelişkiyi kendi içinde sürdürebilme ve elde tutabilme gücüdür.... *Spekülatif düşünce* çelişkinin düşüncesi ve çelişkinin kendisine sarılarak düşünmekten ibarettir.[143]

• • • •

höchesten Wichtigkeit. Es ist dasselbe überhaupt das Prinzip aller Bewegung, alles Lebens und aller Betatigung in der Wirklichkeit...."

140 Hegel, EL, Preface to Second Edition, s. 4; Werke 8, s. 14. "Worauf ich überhaupt in meinen philosophischen Bemühungen hingearbeitet habe und hinarbeite, ist die wissenschaftliche Erkenntnis der Wahrheit."

141 Hegel, EL, § 91 Z, s. 147; Werke 8, s. 196. Bu aksiyomun Alman İdealizmindeki eleştirel tarihi için Bkz. Robert Stern, "'Determination is Negation': The Adventures of a Doctrine from Spinoza to Hegel to the British İdealists", *Hegel Bulletin*, c. 37, no. 1, s. 29-52.

142 Hegel, SL, s. 35; WL, s. 52. "In diesem Dialektischen, wie es hier genommen wird, und damit in dem Fassen des Entgegengesetzten in seiner Einheit oder des Positiven im Negativen besteht *das Spekulative.*"

143 Hegel, SL, s. 382-383; WL s. 791. "Etwas ist also lebendig, nur insofern es den Widerspruch in sich enthält, und zwar diese Kraft ist, den Widerspruch in sich zu fassen und auszuhalten. ... Das *spekulative Denken* besteht nur darin, daß das Denken den Widerspruch und in ihm sich selbst festhält."

Bu olumlayıcı kavrayış, iki karşıtın yeni bir birlikte birleştiğini gösterir. Karşıtların birliği burada artık formel, soyut bir genelleme değil zıt belirlenimlerin birbirini üreterek ortaya koyduğu birliktir. Spinoza'nın *Tanrı ya da Doğa*'sı gibi baştan her şeyi içeren birlik değil, olumsuzlama yoluyla kendisine dönen bir birlik, karşıtları ile birlik oluşturarak bir kristal ağ gibi örülen, ancak *sonuçta* tebellür eden sistematik bir birliktir.[144]

> Böylelikle normalde mantık olarak adlandırılan şey, burada muhtelif biçimlerde bir araya getirilmiş düşünce belirlenimlerinin betimleyici bir derlemesidir (*eine Historie*) ki içerisinde sonlu olan sonsuz haline gelir.[145]

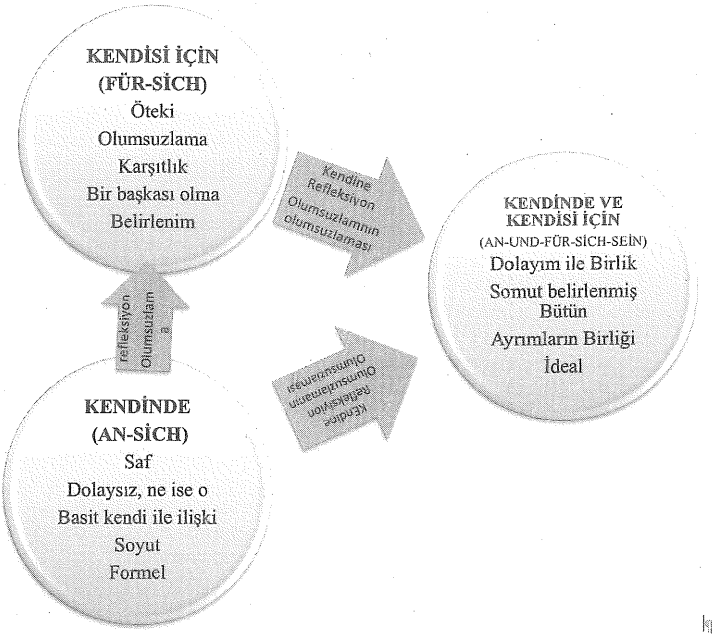
Demek ki, sonsuz olanı, mutlak olanı yakalamaya çalışan metafizik arayıştan zihinsel kategorilerimiz sonlu olduğu için vazgeçmemeliyiz. Göreceğimiz gibi sonsuz, sonlunun hep ötesinde kalan, ulaşılması imkansız olan değil sonluluktan zuhur eden bir belirmedir. Kant'ın transandantal illüzyonda dediği gibi akıl bu sonlulukla iktifa etmez, kendi sonluluğu üzerine düşünerek koşulsuz ideaları düşünebilir. Öyleyse bundan sonra kısaca gösterilecek olan *Mantık*'ın diyalektiği hareketi sonludan sonsuza rasyonel geçişin nasıl mümkün olduğunu gözler önüne serme gayesi taşımaktadır. (Diyalektik hareketin içkin gelişimi Şekil 1'de şematik olarak temsil edilmiştir).

Buraya kadarki açıklamaları toparlarsak bu bölümde Hegel'in metafizikçi bir filozof olduğu iddia edilmiştir. Hegel'in metafizikle ilişkisine dair üç farklı okuma stratejisi tasnif edilmiştir. Birinci okuma yöntemi Hegel'i her şeyi tek bir bütünün (*Geist*) ha-

• • • •

144 Hegel her daim Spinoza'yı aşılması gereken bir eşik olarak görmüştür. Onu mekanik düşüncenin etkisinde kalmış bir rasyonalist, doğu düşüncesinin etkisinde bir vahdet-i vücutçu olarak sınıflandırır. Pierre Macherey etkili çalışmasında Hegel'in Spinoza'yı büyük oranda, kasten karikatürize ettiğini, Hegel'in keşfettiği fikirlerin, alternatifleriyle birlikte zaten Spinoza tarafından fark edildiğini, dolayısıyla Hegel ve Spinoza'nın hem müteffik hem de rakip olduğunu ikna edici bir şekilde gösterir. Günümüzde muhtelif Spinoza okumaları olmasına rağmen bu çalışmada Spinoza sadece Hegel'in gözünden ele alınacaktır. Bkz. Pierre Macherey, *Hegel ve/veya Spinoza*, çev. Işık Ergüden, Otonom Yay., 2012.

145 Hegel, EL, § 82 s. 132; Werke 8, s. 177.



Şekil 1: Kavramın İçkin Gelişimi: Diyalektik İçererek Aşma Yöntemi: Mutlak Yöntem Hegel'in ikili sarmalı: kendinde ve kendisi için İdea

reketine indirgeyerek okuyan klasik metafizik görüştür. İkincisi, metafizik-olmayan Hegel yorumudur ki, bu anlayışa göre Hegel, Kant transandantal projesini devam ettirip onu tamamlayan bir metafizik ortaya koymuştur. Burada eleştirel-metafizik okuma olarak adlandırılan üçüncü yoruma göre ise Hegel, Kant felsefesinin klasik metafiziğe yönelik eleştirisini kabul etmekle birlikte Kantçı bir tavrın ötesine geçerek metafiziğin yıkılmasını değil yeniden inşasını savunmaktadır. Bu kitapta, Hegel'in Kant'ın klasik metafiziğe yönelik tüm eleştirilerine katıldığı savunulmuştur. Ona göre klasik metafiziğin hatası, mutlağın bilgisini müdrikenin sınırlı kategorileriyle anlamaya çalışmaktır. Ancak Hegel'in metafiziğinin hedefi, Kant gibi mutlağın bilimsel bilgisinin imkansızlığını göstermek değil, Kantçılığı daha da ileri taşıyarak mutlağın bilgisini elde etmenin yöntemini keşfetmektir. Hegel'e göre bu yöntem spekülatif mantıktır. Varlığın düşüncede kavranması olarak tanımlanan *Mantık*, "neyi bilebilirim" sorusunu soran transandantal epistemolojik bir proje değil, varolanları düşüncede kavramaya çalışan, varlığın mantığını yakalamaya çalışan

onto-lojik bir girişimdir.[146] Bu ontolojiye göre varlığa müdrikenin kategorileriyle yaklaştığımızda her kategori ötekine dönüşür (diyalektik moment), ardından kendi karşıtını da içine alarak daha üst, somut bir belirlenime erişir (spekülatif moment). Böylelikle spekülatif yöntem aklın hakikate erişme yolundaki tüm yetersiz girişimlerinin bütünlüğünü gözler önüne seren, bu sınırlılığı kendi sonsuzluğu olarak kavrayabilen yaklaşımdır. Varlığın sadece düşünce belirlenimleri açısından ele alındığı bu metafizik mantığın ilerleyişi bir sonraki bölümün konusudur.

2. Klasik Metafiziğin Eleştirisi: Objektif Mantık

Hegel'in metafizik *Mantık* projesinin hedefleri bir önceki bölümde ele alındı. Şimdi *Mantık* çalışması hızlıca gözden geçirilerek bu projenin nasıl hayata geçirilmeye çalışıldığı gösterilecektir. Eğer felsefe konusunu elde hazır varsayamayacaksa, önvarsayımsız felsefe[147] yapılacaksa nereden başlamak gerekir? Daha başlar başlamaz bizi bir çelişki yakalar. Bir şeyin baş olması için onun dolaysız, doğrudan (*immediate*) olması gerekir. Ama bir şeyin baş olabilmesi için sonradan gelenlerin başı olması gerekir. O nedenle her başlangıç dolayımlıdır (*mediated*).[148] Başlangıç öyle ise hem dolaysız olmalı hem de dolaylı. Öyleyse bir başlangıç yoktur, başladığımız yer hareketin, çelişkinin kendisidir.

Hegel mantığı felsefe için bir onto-teolojik başlangıcı reddeder. Onun onto-lojik mantığı modern felsefenin temelci (*foundationalist*) yaklaşımlarından uzaktır. Açıkça şunu beyan eder:

> Göklerde, doğada, tinde veyahut da başka bir yerde dolayım içermeyen bir dolayımsızlık asla *yoktur*, öyleyse bu iki belirlenim [dolayım ve dolayımsızlık] *ayrılamaz* ve *bölünümez*, aralarındaki zıtlık ilişkisi gerçek değildir.[149]

• • • •

146 Jean-François Kervégan, *Hegel ve Hegelcilik*, çev. İsmail Yerguz, Ankara: Dost Kitabevi, 2011, s. 77.

147 Hegel, EL, § 78, s. 124; Werke 8, s. 167. Önvarsayımsız felsefe fikrini Houlgate analizi için bkz. S. Houlgate, *An Introduction to Hegel*, 2. bs., Oxford: Blackwell Publishing, 2005, s. 27.

148 R. Dien Winfield, *Hegel's Science of Logic*, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers Inc, 2012, s. 45.

149 Hegel, SL, s. 46, WL, s. 66, "daß es Nichts *gibt*, nichts im Himmel ↠

Bu durumda başlangıç için hiçbir belirlenimi olmayan, hiçbir şeyle dolayıma girmeyen, saf basit bir kendilik bulmak gerekir ama onu bulduğumuz en saf başlangıç anında bile bunun bir dolayımın içerdiği görülecektir. Yine de hiçbir belinimin olmadığı saf bir kavram ararsak, hem düşünce hem de gerçeklik için tüm içerikler çıkarıldığında elde edilecek kavram saf *varlık*tır.

> Düşünme başladığında, elimizde tüm belirlenimlerinden mahrum düşünceden başka hiçbir şey yoktur, zira belirleme bir ve bir başkayı gerektirir, ancak başlangıçta henüz bir başka yoktur... tüm dolaysızlığı içinde belirlenimi olmayan, tam da en başta olduğu için hiçbir belirlenimi olmayan şey. İşte bu bizim 'varlık' dediğimiz şeydir. Varlık hissedilemez, doğrudan algılanamaz, temsil de edilemez, o saf düşüncedir, varlık bu haliyle başlangıcı oluşturur.[150]

Hegel'in *Objektif Mantık*'ına başlama noktası *varlık*tır. Varlık, saf varlık, hiçbir ek belirlenim içermeyen şeydir. Eğer bu Parmenides'çi varlığa dair herhangi bir tanımlama ya da belirleme yapılacak olunursa varlık, varolanlardan biri olarak değerlendirmiş, belirlenmiş olur. Öyleyse, varlık olarak varlık dile getirilemeyecek olan, mutlak belirlenimsizlik, mutlak *hiçlik*tir. "Varlık, bu belirlenmemiş doğrudanlık (*immediacy*) gerçekte hiçliktir, hiçten ne fazla ne de az."[151] Çünkü hiçlik, hiçbir içeriğin ve belirlenimin olmaması demektir. Hiçbir şey hissetmemek ve hiçbir şey düşünmemek olarak hiçlik, saf varlık ile aynı şeydir. Hiçliğin belirlenimi öyleyse varlığın belirlenimiyle aynıdır.[152] Birbirine mutlak olarak

oder in der Natur oder im Geiste oder wo es sei, was nicht ebenso die Unmittelbarkeit enthält als die Vermittlung."

150 Hegel, EL, § 86 Z 1, s. 137, Werke 8, s. 184.

151 Hegel, SL, s. 59; WL, s. 83. "Das Sein, das Unbestimmte unmittelbare ist in der Tat *Nichts* und nicht mehr noch weniger als Nichts."

152 Hegel'in burada kullandığı aynılık (identitat) özel bir manada kullanılmaktadır. Burada aynılıktan ne anlaşıldığını anlamak için Fregee'ye başvurmak mümkündür. Freege'nin mana ve referans arasında ayrım yapmak için verdiği örnekteki gibi Sabah yıldızı ve Akşam yıldızı derken aslında aynı nesneye, yani Venüs gezegenine işaret edilir. Sabah yıldızı ve akşam yıldızı mana olarak ayrılır ama referans olarak ayrılamaz. Varlık ve hiçlik diyalektiğinde de Hegel varlık ve hiçliğin, mutlak belirlenim yoksunluğu olarak aynı şeye referans eden iki farklı mana olduğunu göstermektedir. Bu konuda bkz. Justus Hartnack, *An Introduction to Hegel's Logic*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2007, s, 12-14.

karşıt görünen varlık ve hiçlik birbirlerine dönüşür. İlk başlangıç, ilk çelişki, ilk diyalektik hareket...

Varlık ile hiçlik, saf düşünce olarak sürekli birbirlerine dönüşürler (*übergehen*).[153] Her biri kendi ötekisinde yitip gider (*verschwindet*). Varlık ve hiçliğin sürekli birbirinin yerini alması, birbiri içerisinde yitip gitme süreci *Oluş*'u (*das Werden*) meydana getirir. Öyleyse, varlık ve hiçlik esasında *Oluş* içerisinde hakikati olan iki karşıt momenttir. Oluş; içerisinde sürekli varlığa gelmek ve hiçliğe gitmenin gerçekleştiği, "kendi içerisine dönük sükun bulmayan (*unrest*) birliktir."[154] Hegel mantığının dinamosunu oluşturan *Kavram*'ın ilk örneği *Oluş* kavramıdır. Görüldüğü üzere varlık ve hiçlik kavramları, aralarındaki ortaklığın açığa çıkarılmadığı *soyut* karşıtlıklardır. Bu iki soyut karşıtlık, ayrı olmalarına rağmen aynı oldukları kavranarak yeni bir kavram üretilir: *Oluş*. Dolayısıyla "Oluş ilk *somut* düşüncedir ve ilk *Kavram*dır."[155]

Diyalektik hareketin sonunda açığa çıkan oluş, varlık ve hiçliğin *içerilerek-aşılma*sının (*Aufheben*) ilk örneğidir. Hegel felsefesinin en önemli kavramlarından biri olan *Aufheben* diyalektik sürecin *modus operandi*'sidir. İçerilerek aşılma sürecinde, aşılan şey ortadan kaldırılmaz aksine kendi karşıtı ile ilişkiye sokularak daha kapsayıcı bir kavramda içerilerek saklanır.[156] Hegel'in kendi yaptığı etimolojik açıklamaya göre Almancada *Aufheben* iki manaya sahiptir; birinci anlamı korumak ve saklamak (*erhalten*); ikinci anlamı ise, bir şeye son (*ein ende Machen*) vermektir. Varlık ve hiçlik sistematik açıklama açısından aşılan kavramlardır ama aşılmaları yok olmaları manasına gelmez, oluş kavramının momentleri, unsurları olarak varlıklarını sürdürürler.

Bu ilk haliyle *Kavram*, yani ilk içerilip-aşılma hareketi, aynı zamanda Mutlak'ın ilk ve dolayısıyla en soyut ifadesidir. Varlık ve

• • • •

153 Hegel, SL, s. 59; WL, s. 83. "das Sein in Nichts und das Nichts in Sein - nicht übergeht, sondern übergegangen ist."

154 Hegel, EL, § 88, s. 143; Werke 8, s. 188.

155 Hegel, EL, § 88 Z, s. 144; Werke 8, s. 192

156 Hegel, SL, s. 81; WL 113-114. "Aufheben und das Aufgehobene (das Ideelle) ist einer der wichtigsten Begriffe der Philosophie ... Was sich aufhebt, wird dadurch nicht zu *Nichts. Nichts ist das* Unmittelbare; ein Aufgehobenes dagegen ist ein Vermitteltes, es ist das Nichtseiende, aber als Resultat, das von einem Sein ausgegangen ist; es hat daher die Bestimmtheit, aus der es herkommt, noch an sich."

hiçliğin diyalektiği, *aynı ve gayrının birlikteliği* (identity of identity and non-identity) olarak *Mutlak*'ın kendisidir.[157]

Mahiyet (*Qualität*) analizinin en başında varlığı düşünürken hiçliğe ulaştık, bu ikisinin içerilerek-aşılmasının da bizi oluşa götürdüğü görüldü. Ancak oluş da, oluş olarak vardır, burada olmaktadır. O halde, gözlerimizin önünde, 'işte burada olan' (*Da-sein*) n demektir? 'Da-sein, hem varolmayı (*sein*) hem de burada (*da*) var olmayı içerir. Belirli somut bir varlığa (*something concrete*) gönderme yapar.[158]

Oluş içerisindeki her somut varlık, varlığından ayrı bir mahiyete (*quality*) sahiptir. Burada duran masa sadece bir varlık olarak değil, onu masa yapan hüviyetiyle burada bir şey olarak varolur. Öyleyse mahiyet varlığın belirlenmesidir. Ancak her belirlenim bir olumsuzlamadır. Buradan çıkan sonuca göre *gerçeklik*, varlığa eklenen mahiyetlerden oluşur. Mahiyet, varlığın ayrı bir boyutudur ki, bu *gerçeklik*tir (*Realität*), der Hegel.[159] Mahiyeti olan *bir şey* (*Etwas, something*) belirli bir özelliği sayesinde burada-olan şeydir. "Bir şey, mahiyeti dolayısıyla vardır, mahiyetini kaybettiğinde varlığını da kaybeder."[160] *Dasein* varlıktan ayrı, varlığı olumsuzlanarak gerçeklik haline gelirken, *bir şey* bir mahiyeti olan varlık olarak Dasein'in ayırdığını, olumsuzladığını olumsuzlayarak birleştirir.

> Olumsuzlamanın olumsuzlaması olarak Bir-şey, Özne'nin başlangıcıdır- kendi içerisinde (*insichsein*) ve oldukça belirlenmemiş hal-

• • • •

157 Hegel, SL, s. 51.

158 Hegel, SL, s. 84.

159 Hegel'in gerçeklikten kastı ampirik, somut gerçeklik değil, soyut belirlenimin olumsuzlanarak somutlaşmasıdır. Bu anlamda tüm olumsuzlamaların sonunda gelen İdea en gerçek olandır. Doğa mantığa göre, Tin Doğaya göre daha gerçektir. Gerçeklik çok anlamlı bir kelimedir, çünkü farklı ve hatta zıt anlamlarda kullanılır. Felsefi ıstılahta sadece *ampirik gerçeklik* için değersiz bir varoluş diyebilir. Ancak düşünceler, kavramlar ve teorilerden bahsederken *gerçekliği olmadığı*, yani *aktüalite*leri olmadığı söylenir. "Eğer Dasein'i belirlenim olarak düşüneceksek, genellikle 'gerçeklik' dendiğinden anlaşılan şey ile aynısı şeyi yapmış oluruz. Mesela bir plan ya da niyetin gerçekleşmesi derken burada planın ya da niyetin sadece subjektif ve içsel kalmadığı, burada varlık (*Dasein*) haline geldiğini kastederiz. Aynı manada beden için ruhun gerçekliği denebilir...daha da evrensel şekilde dünya ilahi Kavramın gerçekliğidir". Bkz. Hegel, EL, § 91 Z, s. 148; Werke 8, s. 196.

160 Hegel, EL, § 90 Z, s. 146; Werke 8, s. 195.

de olsa da. Bir şey ilk başta *kendisi için şey* olur sonra başka başka şekilller alır, ta ki Özneliğin somut yeğinliğine (*Intensität*) ulaşana kadar. Tüm bu belirlenimlerin esasında kendisiyle olumsuz birlik yatar.[161]

Olumsuzlamanın olumsuzlamasına, *mutlak olumsuzlama* der Hegel. İşte tam burası *Özne*nin (*subject*) başlangıcıdır. İleride daha ayrıntılı olarak açıklanacağı üzere Hegel'de özne, dış dünyadaki nesnelerin karşıt olarak *bilinç* anlamına gelmez. Bir varlık formu, kendisiyle olumsuz bir birlik taşıyorsa, yani olumsuzladığı şeyi tekrar kendisinde taşıyabiliyor ise o varlık Özneleşmektedir. Özneleşme, yani *olumsuzlamanın olumsuzlaması*, sürekli daha üst yeğinliklere ulaşan bir süreçtir.

İlk bölümde Hegel felsefesinin temel kavramları olan diyalektik hareket, içerilip-aşılma (*aufhebung*), Kavram, Mutlak, gerçeklik, özne, somutluk mufhumları üzerinde duruldu. Bu zihin yorucu *Mantık* okumasını biraz daha takip ettiğimizde en temel kavramlardan biri olarak sonsuzluk kavramını ele alabiliriz.

Gerçeklik bir şeylerden oluşur. Her bir-şey (*Etwas*) kendi başına vardır ve ötekilere karşı kayıtsızdır. Ancak bir-şey, bir başka şeyden (*Anderes*) ayrı olarak var olur. Bir başkası da yine bir-şeydir. Kendisi bir şey olan varlık aynı zamanda bir-başkası-için-varlık (*being-for-other*) olarak vardır. Bir şey olan varlık, bir başkasından ayrılır, yani bir başkasına nazaran bir-şeydir. Her bir-şey, kendinde bir-şey ve başkası-için-bir-şey şeklinde iki momentten oluşur; basitçe biz bir şeyi ötekisinden ayrı olduğunda kavrarız, yani her sonlu şey, bir ötekisinden ayrılmak zorundadır. Bir şey başkasından kendisine dönerek, başka olmayarak, başkalığı olumsuzlayarak kendisi olur. Bir şeyin, başkalıkla kendisini kurması (*Beschaffenheit*), bir-başka-şeyden ayrıldığı *sınır* (*Grenze*) ile mümkündür. Sınır çizgisiyle bir şeyi başkasından ayırdığımızı düşünerek rahatlayabiliriz ama diyalektik yine de peşimizi bırakmaz. Sınır, bir şeyi hem kendisi yapar hem de başkasıyla ilişkiye sokar. Yani sınır, hem ötekinden ayırır hem de ötekine bağlar. Sınır, başkayı olumsuzlayarak kendine dönme yoluyla bir-şeyin

161 Hegel, SL, s. 86; WL, s. 168. "Das Negative des Negativen ist als *Etwas* nur der Anfang des Subjekts ...."

kendisini belirlemesidir. O halde şu sonuca varabiliriz: gerçeklik kendi başına duran bir-şeylerden oluşmaz, her bir şey ötekisini olumsuzlayarak kendisi olur.[162]

Yani, sınırlı, sonlu olan her şeyin özünde bir başkasına geçiş (*übergehen*) söz konusudur. Öyleyse *sonluluk* (*Endlichkeit*) bir şeyin, bir başkası tarafından olumsuzlanma yoluyla kendisi olmasıdır. Sonluluk, bir şeyin varlığı için bir başkasına referans verme zorunluluğudur.

> Varlık katmanında, varlık oluştan *türeyerek* Dasein'e *geçer*, ya da bir-şey ile başkası vazedilir; sonlu ile sonsuz vazedilir. Ancak sonlu sonsuzu ortaya çıkarmaz, *vazetmez* (*setzt dasselbe nicht*). Varlık katmanında kavramların *kendini belirlemesi* sürecinde Kavram öncelikle *kendinde* ve zımni haldedir, bu nedenle bu hale, geçiş ya da öbürüne geçmek (*Übergehen*) denir.[163]

Sonlular alanında her şey bir başkasına referansla tanımlanmak zorunda ise, bu birbirine bağlı sonluların ucu bucağı olmayan toplamına sonsuzluk, sınırsızlık diyebiliriz. Sonluların yan yana dizilmesi bize sonsuzu verebilir. Hegel buna *sonlu sonsuz* ya da *sonlulaştırılmış sonsuz* (*the finite infinite*) der.[164] Bu sonsuzluk kavrayışında öncelik sonludadır. Önce sonlu vardır, daha sonra her sonluluk olumsuzlanarak, sonluluğun bir ötesine geçmeye çalışılır. Ancak yeni gelen limit de sonludur, ardından *hep bir öteye* ve daha sonra bir öteye gidilerek (her olması beklenen *das Sollen*) sonsuzluk elde edilmeye çalışılır. Sadece sonluluğun olumsuzlanması yoluyla elde edilen, bu hep ötede, süreki olması gereken ama asla gerçeklikte ulaşılamayan, sonsuza giden bir çizgi imajındaki sonsuzluğa *kötü sonsuzluk*, tek taraflı sonsuzluk (*das Schlechte Unendlichkeit*) der Hegel.

* * * *

162 Hegel, EL, § 92, s. 148; Werke 8, s. 197.

163 Hegel, SL, s. 93; WL, s. 178. "In der Sphäre des Seins *geht* das Dasein aus dem Werden nur *hervor*, oder mit dem Etwas ist ein Anderes, mit dem Endlichen das Unendliche gesetzt, aber das Endliche bringt das Unendliche nicht hervor, *setzt* dasselbe nicht. In der Sphäre des Seins ist das *Sichbestimmen* des Begriffs selbst nur erst *an sich*, – so heißt es ein Übergehen."

164 Hegel, SL, s. 114; WL, s. 168. Bir başka yerde SL "kötü sonsuz" *Schlecht-Unendliche*, "müdrikenin sonsuzu" *das Unendliche des Verstandes*. Hegel, EL § 94 s. 149.

Ona göre *hakiki sonsuzluk* (*das Wahrhafte Unendlichkeit*) çizgi gibi sonsuza giden değil, daire gibi kendi üzerine dönen, kapalı ve hep mevcut, başı sonu olmayan sonsuzluk imajıdır (*bild der Kreis*). Hakiki sonsuz, her sonluyu olumsuzlayarak sonsuzluğu hep öteye taşıyan kötü sonsuz değildir. Kötü sonsuz olumsuz sonsuzdur, sürekli başkasını olumsuzlayarak varolur. Olumsuzluğu olumsuzlayarak elde edilen, başkalıktan kendisine geri dönebilen sonsuzluk, hakiki sonsuzluktur. Sınırsızlığa gitmeyi olumsuzlayarak kendine dönen olumsuzlama, sonluluğun olumlanması, sonluluğun İdealize edilmesi, hakiki sonsuzluktur.[165] Öyleyse olumsuzlamanın olumsuzlaması olarak hakiki sonsuzluk, sonluluk ile sonsuzluğun birliği, içerilerek aşılmasıdır Öyleyse ne sonlu ne de sonsuz kendi başına hakikattir. Ancak ikisi birlikte kavranarak (*conceptually*) anlaşılması hakikattir. Bu ayrılamazlık onların Kavramıdır (*diese Untrennbarkeit ist ihr Begriff*).[166]

Türken'in de iddia ettiği gibi "hakiki sonsuzluk" kavramı, Hegel'in Kavram'a atfettiği kendi kendine gelişen ve kendi kendini belirleyen felsefi metodun kavramsal özüdür."[167] Bu nokta Hegel'in mutlak İdealizminin anlaşılmasında hayati önem taşır. Bu açıklamaya göre sonluluk, bir başkasıyla sınırlanmaktan mamüldür. Gerçek sonsuzluk bitmeyen bir sonluluklar silsilesini olumsuzlayarak, sonlulukla pozitif ilişki kuran sonsuzluktur.[168] Öyleyse Hegel idealizminin temel iddiası şudur: Hiçbir sonlu şey kendi başına anlaşılamaz, her birisi bir ötekine referansla anlaşılabilir. Sonluyu sonsuzla, bir şeyi bütün ile ilişkiye sokmak onu ide-

• • • •

165 Hegel, SL, s. 119; WL, s. 164.

166 Hegel, SL, s. 123; WL, s. 170.

167 Alper Türken, "Hegel's Concept of the True Infinite and the İdea of a post-Critical Metaphysics", *Hegel and Metaphysics*, s. 9-27, s. 18.

168 Sonlu-sonsuz ilişkisi Alman İdealizmi için kurucu bir ilişkidir. Kant sonlu fenomenal dünya için uygulanmaya müsait olan kategorilerin sonsuz serilere tahvil edilmesinin önünü alarak metafiziğe set çekmek isterken, Jacobi'nin Spinozacı rasyonalist metafiziğe temel eleştirisi, sonludan sonsuza geçmenin akıl için mümkün olmadığı fikriydi. Kant sonrası Alman İdealisleri ve Romantikleri daima bu sonlu-sonsuz gerilimini çözmek için yöntemler teklif etmiştir. Bu nedenle de sonluluk ve sonsuzluk ilişkisi Hegel'in de başat ilgilerinden birini oluşturmaktadır. Konunun ayrıntılı incelemesi için bkz. Frederik Beiser, *The Fate of Reason*, Cambridge, Harvard University Press, 2009.

alize etmektir. "Hakiki sonsuz ise sonluluğu bağrında taşıyan",[169] sınırsızlıktan kendisine geri dönen sonsuzdur.

> Felsefede İdealizm sonlunun hakiki (*wahrhaft*) anlamda var olmadığını bilmekten başka bir şey değildir. Her felsefe özünde idealisttir ya da ilkesinde idealizme sahiptir, öyleyse mesele bu ilkenin ne kadar icra edilebildiğidir. ...Sonlu varlığa; hakiki, nihai, mutlak varlık atfeden bir felsefe, felsefe adını taşımayı hak etmez.[170]
>
> Sonlu olanın idealitesi, felsefenin en önemli iddiasıdır ve bu nedenle her hakiki felsefe İdealizm'dir.[171]

Anlaşılacağı üzere idealizm sonlunun sonsuz ile ilişki içerisinde anlaşıldığı bir yaklaşımdır. Sonsuz ise sonlunun ötesinde duran, gerçekliğe müteal aşkınlık değil, bu aşkınlıktan içkinliğe dönen, sonlunun bağrında beliriveren sonsuzluktur. İdealliğin başladığı, başkalıktan kendisine geri dönen varlığa Hegel *kendisi-için-varlık* (*Das Fürsichsein*) der. Şu durumda "*Dasein* sadece gerçekliğe sahipken, *Fürsichsein* idealite'ye sahiptir."[172]

Kendisi-için-varlığın bir tek (*Eins*) olmasından yola çıkarak miktar kavramına, miktar analiziyle de mahiyetli bir miktar olan ölçü (*das Maß*) kavramına ulaşır. Varlık mantığının üçüncü bölümü ilk iki bölümün, mahiyet ve miktarın (*Qualität und Quantität*) içerilerek aşılmasıdır. Miktarın kendi kendisi ile ilişkisi, oransal ilişki bize ölçüyü verir. Ölçü, niteliksel bir nicelik ya da *mahiyetli bir miktar*dır.[173] Yani, normalde miktar kavramı mahiyete kayıtsızdır. Bir şeyin miktarı mahiyetini değiştirmeden sonsuzca artırılıp azaltılabilir. Örneğin bir avuç kum da, bir kamyon kum da

• • • •

169 Hegel, *Philosophy of Subjective Spirit: vol. 1 Introductions*, çev. J. M. Petry, Dodrecht: D. Reidel Publishing Company, 1978, s. 73.

170 Hegel, SL, s. 124 R 2; WL, s. 245 A 2. "Der İdealismus der Philosophie besteht in nichts anderem als darin, das Endliche nicht als ein wahrhaft Seiendes anzuerkennen. Jede Philosophie ist wesentlich İdealismus oder hat denselben wenigstens zu ihrem Prinzip, und die Frage ist dann nur, inwiefern dasselbe wirklich durchgeführt ist."

171 Hegel, EL, § 95 s. 152; Werke 8, s. 203. "Diese Idealitat des Endlichen ist der Hauptsatz der Philosophie, und jede wahrhafte Philosophie ist deswegen *Idealismus*."

172 Hegel, EL, § 96 Z, s. 153; Werke 8, s. 204.

173 Hegel, EL, § 107, s. 170; Werke 8, s. 224. "Das Maß ist als qualitative Quantum..."

aynı kumluk mahiyetine sahiptir. Ancak miktarın ölçüsü mahiyeti değiştirir. Bir insandan bir saç koparılınca kel olmaz ama koparılma ölçüsü saçlı insanı kel yapar, o kişinin mahiyetini değiştirir. Öyle ise ölçü mahiyetli bir miktardır. Rakamlar arasındaki oransal ilişkiden mahiyeti değiştirecek bir sonuç elde edilir. Dolayısıyla ölçü, mahiyet ve miktarın sentezidir. Ölçüsüzlük artık değişimin mahiyete tesir etmediği bir noktayı verir ki burada Hegel artık varlık mantığını sonlandırarak yeni bir kavramsal katmana geçer: *Öz* (*das Wesen*).

Görüldüğü üzere Hegelci mantık aynı zamanda bir ontolojik betimlemedir. Varlık üzerine düşünmenin kategorilerinin kendi içinden nasıl birbirini türettiğini gösterir. Bu mantıksal hareketle düşünce tarihinin hareketi de aynı çizgide ilerler.[174]

2.1 Varlıktan Öz'e Dönüşüm

Peki neden varlık katmanı bu şekilde sona erdi? Hegel'e göre diyalektik süreç içkin olarak varlık kavramını aşmaya götürür. Varlık kendi başına hiçliğe geçer ve ikisi oluş da içerilir. Oluş olumsuzlanarak *Dasein* olur, bunun belirlenmesi *bir şey*dir, bir şeyi düşünmek otomatik olarak *başkası*nı getirir. Bir şey ve başkası dizisi, *sonsuz*a gider. Kötü sonsuzdan kendine dönen varlık *kendisi-için-varlık* olur, bir olur. *Bir*lerin toplamı *çok*luğu verir. Böylece *mahiyeti* düşünürken *miktar*a ulaşmış oluruz. Miktar, mahiyete bağlı olmadan değişebilen şeydir. Çokluk olarak miktarda *sayı*ya, sayıların ilişkisinden *ölçüye* geçilir. Ölçüde sayı önemini kaybederek *ilişki* esas olur. Tam da bu ilişki düşüncesiyle ölçüye geçilir. Varlığın iki belirlenimi nitelik ve niceliktir ki, ikisi de ilk

• • • •

174 Hegel *Ansiklopedi* ve *Mantık* kitabının muhtelif noktalarında mantıksal olan ile tarihsel olanın bağlantılarını kurar. Varlık Öğretisi ile ilgili bölümde saf varlık felsefe tarihinin başında Parmanides'i, saf hiçlik Budizm öğretisini verir. Oluş Herakleitos'un felsefesini verirken, bir şey-başkası ve sınır Anaksimendros'un apeiron fikrini verir. Kötü sonsuzdan sonra gelen kendi-için varlık fikri Demokritosçu atomculuk düşüncesini, sayı-oran-ölçü kavramları da Pisagorculuğu verir. Hegel'e göre aklın yapısı ile tarihin ilerlemesi birbiriyle örtüşür. "Kavramın öğrettiğini tarih aynı zorunlulukla gösterir (*was Begriff lehrt, zeigt notwending ebenso die Geschichte*)." Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal Yay., 1991, s. 31; Werke 8, s. 28.

başta birbirlerine zıt ve alakasızdır. Ancak gelinen noktada ölçü kavramı ile miktar ve mahiyetin birliğine ulaşılır. Ölçü, miktarı olan bir mahiyet ya da niteliği olan bir niceliktir. Ölçüde artık ne sayı önemlidir ne de varlık; farklı varlıklara aynı ölçü ya da farklı miktarlarla aynı ölçü uygulanabilir. Bu da şu fikri doğurur: Aslolan ne somut varlıktır ne de sayılar; bunların arkasında sayısal ve öntik belirlenimlerden etkilenmeyen ama hepsini belirleyen bir *Öz* vardır. Aslolan varlıktır diye çıkılan mantık yolunda, aslolan *varlık değil özdür* öğretisine ulaşılır.

> *Varlığın hakikati* Özdür.
>
> Varlık doğrudandır, dolaysızdır. Bilginin amacı *kendinde ve kendisi için* hakikat olduğundan, bilgi dolaysız olan ve onun belirlenimlerinde durmaz, doğrudan olana nüfuz eder. Bu varlığın *arkasında* (*hinter*) varlıktan başka bir şey olmalıdır varsayımına (*voraussetzung*) dayanır ve işte bu arkaplan varlığın hakikatini oluşturur. ... Bilgi doğrudan varlıktan kendini çekip topladığında (*erinnert*)[175] bu dolayım yoluyla özü bulur. Alman dili *Öz* (*Wesen*) kelimesini *Varlık* (*Sein*) fiilinin geçmiş zamanı (*gewesen*) olarak saklamıştır. Çünkü öz arkada kalmıştır, zamansız olarak geçmiş halde Varlıktır.[176]

Hegel'in belirttiği gibi artık varlık tersine dönmüştür, varlığın esası varlıktan-başka olan bir şeydir. Varlığın aslı olan *Öz*, artık bir varlık değil, varlığın hatırlattığı (*erinnerung*), varlıktan içe doğru çekinildiğinde (*er-innerung*) açığa çıkan bir sonuçtur. Bu Platoncu tersine dünya ile varlığın doğrudanlığı sona erer. Varlık, varlık olmayan öz ile tanımlanmaya başlar. Varlık artık var değildir (*exists*), öz tarafından ortaya konulmuş, *vazedilmiştir* (*posited*). Varlık kendi başına anlaşılmaz ancak öze referans ile açıklanır.

• • • •

175 Bu kavram Öz mantığının anlaşılması için çok önemlidir. *Erinnerung* Almancada hatırlamak (*recollection*) anlamına gelir. Bu manada Öz hatırlama yoluyla anlaşılır. Varlık hakiki değildir ama bize hakikati hatırlatır. Bu *Erinnerung* göndermesiyle Platon'un *anamnesis* kavramını ifade eder. Hegel Öz mantığını Platon felsefesiyle başlattığına işaret eder. Ancak kavramın bir başka manası da dışsal olanı içsel yapmak şeklinde er-innerung halinde okununca açığa çıkar. Yani dışarıda kendinde duran varlık, içe katlanarak vazedilen (*positing*) varlığa dönüşür. Dolaysız varlık en içindeki bir öz tarafından vazedilmiştir (*to posit*).

176 Hegel, SL, s. 337; WL, s. 690. "Die *Wahrheit* des *Seins* ist das *Wesen*."

Öyle ise var olanlar, özün *yansımasıdır* (*reflexion*), her şey özün mutlak birliğine irca edilir. Varolan her şey olumsuzlanır, öz ile ilişkiye sokulur ve özün ortaya koyduğu varlıklar olarak görünür. Burada artık varlık doğrudan varlık değil, öz tarafından ortaya konulmuş/vazedilmiş varlıktır (*gesetzssein*).[177]

Bir öz varsa, diğer her şey öz-olmayan, yanılgı/hayal olacaktır. Yine bir öz varsa o kendisini görünüşe çıkaracaktır ve kendisini izhar edecek, aktüel bir etkisi olacaktır. "İlkin öz *kendi içinde parıldama* (*shine*) ya da *yansıma*dır (*reflexion*), ardından öz *görünür* (*appears*), son olarak öz kendini *izhar eder* (*reveals*)".[178] *Mantık* eserinin ikinci bölümü olan Öz Öğretisinin bu türetiminden dolayı Hegel Öz kısmını üçe bölecektir: Kendine Yansıyan *Öz – Görünüş – Aktüalite*.[179]

Öncelikle Öz, varlığın mutlak olumsuzlamasıdır. Öz, varlıklardan biri değildir. Varlıkların hepsi Öze bağlıdır. Öyle ise esasında varlıklar hiçtir (*null*), asıl olan Öz olduğuna göre varlıklar sadece hayaldir (*Der Schein*). Varlık *hayal*dir, Öz'den ayrı varolamazlar. Hayal olarak varlıklar doğrudan bir varsayıma/*farz etmeye* (*voraussetzung, presuppose*) dayanırlar: varlık esasında hiçtir, onun ardında Öz'ü olduğunu önceden kabul etmelidir. Varlık olumsuzlanır, her şey Öz'e döner. O halde Öz, mutlak olumsuzlama ve mutlak refleksiyondur. Olumsuzlamadır; çünkü varolan her şeyi reddederek hiç eder. Refleksiyondur; çünkü tüm varolanlar ona geri döner. Hegel'in ezoterik ifadesiyle "Öz'ün oluşu, özün reflektif hareketi, *hiçlikten hiçliğe* oradan da *kendine dönme*

• • • •

177 Hegel, SL, s. 340. Burada yine bir kelime oyunu yapan Hegel, *setzen* (*positing*, vazetmek) kelimesi ile yasa (*gesetz*) kelimesi arasında bağlantı kurar. Öz mantığında varlık doğrudan kendi başına değil, başka bir nizamın yasası tarafından konulmuş varlıktır.

178 Hegel, SL, 339; WL, s. 695. "Das Wesen *scheint* zuerst *in sich selbst* oder ist *Reflexion*; zweitens *erscheint* es; drittens *offenbart* es sich."

179 Bu ilerleme Hayal (*schein*) - Şuhud (*erscheinung*) - Südur (*Offenbarung*) şeklinde de tercüme edilebilir. Bu tarz bir çeviri Ortaçağ İslam felsefesine çok fazla gönderme yapar ve aslında amacına da uygundur. Zira Harris'in de belirttiği gibi "görünüş ve gerçeklik arasındaki problem ortaçağdaki, öz (*essence*) ve varlık (*existence*) arasındaki eski geleneksel antitezin subjektifleştirilmiş versiyonudur." Ancak yine de kitabın kavramsal tutarlılığı bakımından farklı kavramlar tercih edilecektir. Bkz. Erol E. Harris, *An Interpretation of the Logic of Hegel*, s. 153.

hareketidir."[180] Daha açık ifade edilirse, Öz öğretisi ilkin varlığı esas olarak hayal olarak belirler, esas olanın öz olduğunu farz eder. Ancak Öz de varlık değil, varlıktan başkasıdır; bu nedenle hareket, hiçten hiçe bir harekettir. İkisi de hiç olduğu için Öz esasında kendine kendine dönen refleksiyon hareketinin kendisidir.

Öyleyse özün belirlenimi kendi kendisine dönen refleksiyondur. Öz esasında saf bir kendine-dönmedir, yani saf *özdeşlik* (*pure identity*). Öz kendine özdeş olandır, diye belirlendiği anda Hegel diyalektiğini çalıştırmaya başlar. Özdeşliğin temelinde farkın olması gerektiğini söyleyerek özdeşliğin kendisinin çelişki barındırdığını göstermeye çalışır. Özdeşliğin analizi, farkın ona dışsal olmadığını, tam da özdeşliğin doğasında farkın bulunması gerektiğini gösterir. Örneğin "bir bitki nedir?" sorusuna "bitki ... bir bitkidir" şeklinde cevap verilir. Yani, bir şeyin özdeşliği ondan farklı olanlar ile tanımlanmak zorundadır. Özdeşlik ve fark söz konusu olduğunda en bariz gerilim Tanrı tanımında açığa çıkar. Zira Tanrı ne zaman tanımlanmak istense ona kendisi ile özdeş olamayan sıfatlar yüklenecektir. Öyle ise özdeşlik kendisi ile çelişir, der Hegel, özdeşlik ancak *fark* (*difference*) ile sağlanabilir.[181] Ancak fark da yalnızca özdeşlik varsa olabilir, fark her zaman özdeşliğe zıt olmalıdır. O halde özdeşlik ve fark ilişkisi bize *çelişki*yi (*der Widerspruch*) verir. Çünkü özdeş olmak demek, daima kendi olmayan ile zıtlık içinde olmak demektir.

Buradan şu sonuç çıkmaktadır: nerede biz özdeşlik düşünülürse orada fark da düşünülmesi gerekir. Kendisine özdeş olan her şey (*identity*) bağrında çelişki taşır. Prensip olarak "Her şey kendi içerisinde çelişkilidir" der Hegel.[182]

Öz Öğretisi "varlık Öz'dür" iddiasıyla başladı, varlığı olumsuzlayarak aslolanın Öz olduğunu fikrini öne sürdü. Öz'ün tüm varlığı *hayal* (*Schein*) haline getiren, sadece kendine referans ile her şeyin açıklamasından, *özdeşlik* fikrine ulaşıldı. Özdeşlik fikri

• • • •

180 Hegel, SL, s. 346; WL, s. 709. "Das Werden im Wesen, seine reflektierende Bewegung, ist daher die *Bewegung von Nichts zu Nichts und dadurch zu sich selbst zurück.*"

181 Hegel, SL, s. 360.

182 Hegel, SL, s. 346 R 3; WL, s. 788, A. 3. "Alle Dinge sind an sich selbst widersprechend."

fark ve *çelişki*ye kavramlarına götürdü. Buradan itibaren Hegel öz-görünüş ilişkisini muhtelif tekliflerle aşmaya çalışan felsefi öğretileri kavramların analizi yoluyla türetmeye çalışır. Çelişki ve özdeşliği *zemin* (*der Grund*) kavramında içerilip aşıldığını söyler. Mutlak bir zemin arayışının yarattığı çelişkilerden dolayı her şey için açıklayıcı bir *yeter sebep* olduğu yönündeki rasyonalist metafiziğin iddiasının çelişkilerini gösterip daha üst aşamada *koşul* fikrine geçer. Koşul ise artık açıklama zeminini bırakıp somut varoluştan başlayarak onun koşullarını araştırır. Yani koşul fikriyle biz özü artık somut varoluşta aramaya başlarız. Kısacası, "Öz görünmek zorundadır."[183] Baştaki "varlık Öz'dür" ifadesi tersine dönerek "Öz Varoluştur (*Die Existenz*)" biçimine dönüşmüş oldu. Öz kendisi olabilmek için görünmek zorundadır, öyle ise artık görünüş Öz'ün özüdür.

Görünüş karşımıza ilkin somut varoluş (*die konkrete Existenz*) olarak çıkar. Rasyonalizmin yeter sebebinde ilke şuydu: "varolan her şeyin [açıklama] zemini vardır, her varolan bu zemin tarafından vazedilmiştir, dolayımlıdır". Açıklama zeminin diyalektik hareketi onu somut varoluşa taşır. Burada artık ilke şöyle formüle edilir: "Varolan her şey somut olarak var olur (*Alles, was ist, existiert*)."[184] Rasyonalizmin her şeyi kendi dışında bir nedenle açıklama modelinin diyalektiği sonucunda ulaşılan yer, hiçbir özsel nedensellik aramayan Realizm'in ontolojik kavrayışı olur. Gerçekliğin arkasındaki öz fikrinden tamamen vazgeçilerek, somut varoluşu gerçek Zemin olarak kabul eden Realizm benimsenir.

> Öz somut varoluşa dönüşmüştür; somut varoluş, Öz'ün kendisini mutlak olarak boşaltarak dışarı çıkmasıdır (*Entäußerung*), ardında hiçbir şey kalmayacak şekilde kendisini boşaltmasıdır. O halde önerme şu hale gelmelidir: Öz somut varoluştur, somut varoluştan ayrı bir öz yoktur. Açıklayıcı Zemin olarak Öz kendisini açıkladığı şeyden ayıramıyorsa, Zemin artık kendi kendisini içerip aşmışsa, Öz somut varoluşa *dönüşmüştür (übergegangen)*.[185]

• • • •

183 Hegel, SL, s. 418; WL, s. 867. "*Das Wesen muß erscheinen.*"

184 Hegel, SL, s. 420.

185 Hegel, SL, s. 422; WL, s. 870. "das Wesen ist in die Existenz übergegangen; die Existenz ist seine absolute Entäußerung, jenseits derer es nicht zurückgeblieben ist. Der Satz also hieße: "Das Wesen ist die ↠

O halde rasyonalizmi bırakıp realizmle yolumuza devam etmeye karar versek yine yetersizliklerle boğuşmak zorunda kalırız. Varoluşa sahip olan somut bir *Şey*'dir (*das Ding*). Realizmin şey'leri, kendinde-şey ve ikincil özellikler şeklindeki empirisist ayrıma bizi sürükleyecektir. Bir şeyin özelliklerden müteşekkil olması bu özellikleri düzenleyip şeyleri teşkil eden yasalara bizi ulaştıracak, böylece ilk başta gerçek öz olarak kabul ettiğimiz şeyler yine ortadan kalkarak geriye yasalar ve enerji dönüşümleri kalacaktır. Kendinde-şey'in içsel tekilliği enerji yasalarının dışsal bütünlüğü içinde çözüldüğünde şeylere dönme umudumuzu da tekrar yitirmiş oluruz.

İçsel ve dışsallık artık ayrımsız bir bütüne dönüştüğünde Öz öğretisinin diyalektiği de üçüncü evreye geçer: *Aktüalite* (*Die Wirklichkeit*). Öz öncelikle, "aslolan varlık değil özdür" diye belirlendi. Daha sonra bu Platonik pozisyon adım adım takip edilerek "Öz görünüştür" karşıt momentine ulaşıldı. Ardından "somut varoluş (*der Existenz*) esas özdür" ilkesi benimsendi ancak o da yasa fikrinde çözündü. Nihayet Aktüalite momenti Öz ve görünüşün, iç ve dışın birliği olarak karşımıza çıkar. "Aktüalite, Öz (*Wesen*) ve varoluşun (*der Existenz*) birliğidir, içerisinde *şekilsiz* öz ve *temelsiz* görünüş .... hakikatini bulur."[186] Görüldüğü gibi "aktüalite düşünce tarafından belirlenen gerçekliktir."[187]

• • • •

Existenz"; es ist nicht von seiner Existenz unterschieden. – Das Wesen ist in die Existenz *übergegangen*, insofern das Wesen als Grund sich von sich als dem Begründeten nicht mehr unterscheidet oder jener Grund sich aufgehoben hat."

186 Hegel, SL, s. 465; WL, s. 970. "Die Wirklichkeit ist die *Einheit des Wesens und der Existenz*; in ihr hat das *gestaltlose* Wesen und die *haltlose* Erscheinung oder das bestimmungslose Bestehen und die bestandlose Mannigfaltigkeit ihre Wahrheit."

187 Béatrice Longuenesse, *Hegel's Critique of Metaphysics*, s. 113. Modal kategoriler (mümkün, zorunlu, olumsal) mantık ile ontolojinin kesiştiği yerdir. Zorunlu olan varolmaması mümkün olmayandır. Klasik metafiziğe göre sadece Tanrı zorunludur, zira bir tek onun özü ve varlığı aynıdır. Ontolojik kanıta göre Tanrının özünden onun varoluşu çıkarılır, kozmolojik kanıta göre evrenin olumsallığından Tanrının zorunluluğunun kanıtı çıkarılır. Aktüel olanın varlığı sadece mümkünlüğünden değil, Tanrının iradesinden çıkarılır. Kant klasik metafiziğinden Tanrı etrafında şekillenen bu teleolojik/ontolojik modal kategorilerini epistemik bilme süreçleriyle ilişkilendirerek yeniden formüle etti. Kant'a göre "görünün formel koşullarıyla uyumlu olan şey ↠

Öz ile varoluşun birleştiği aktüel haldeki öz, Spinoza'nın varlık anlayışıdır. Burada parça ve bütün, iç ve dış, varoluş ve öz bir ve aynı şeydir. Tözün dışarısı, ötekisi değil, *attribute* ve *modus*lar ile tözün kendi kendisini aktüelleştirmesi, izhar etmesidir (*Offenbarung*). Moduslar halinde açılan Öz bir başkasına dönüşmez, açığa çıkan zaten kendisidir. Kendi varlığını moduslar yoluyla vazeder (*to posit*). Kendi başına varolan sadece tözdür, tüm varolanlar tözün modları yoluyla aktüelleşmesidir. Öyle ise zorunlu olan tözdür, varolanların hepsi mümkün varlıktır.

"Aktüel olan rasyoneldir, rasyonel olan aktüeldir" diyen[188] Hegel'e göre aktüalite basitçe olan şeyler manasına gelmez. Aktüalite Spinoza'nın tözünde olduğu gibi mutlak olan ile rastgele olanın, içsel ile dışsalın birleştiği, özün varlık ile birleştiği momenttir. Öz öğretisi ile başlayan özsel ve arizi, düşüncede yakalanan ve dışta görülen ikilemi, esas olan-olmayan ikilemi tözün karşılıklı birbirini belirleyen eylemiyle bütünlüğe ulaşır.

Öz öğretisi, varlığın doğrudanlığının olumsuzlanarak varlığın ardında bir özün olduğu farz etmekteydi (*voraussetzung*). Varlık olarak görünen esasında Öz'ün vazettiği (*setzen*) varolmayan hayaldi. Böylece öz kendi kendine referans veren olumsuzlama (*self-referring negativity*) olarak kendisini belirledi. Özün kendine dönük bu refleksiyon sürecinin sürekli bir ötekiliğe ihtiyaç duyan ikili karakterinden dolayı Öz kendini Görünüşte çözündürdü. Ancak görünüşü esas alan yaklaşımlarında nihayetinde sürekli ikili ayrımlara başvurmak zorunda kaldığı gözlemlendi. Diyalektik süreçte tamamen içsel olan Öz ile tamamen dışsal olan Görünüş, Aktüalite kavramında içerilerek aşıldı. Aktüel olan özü ile görünüşü ayrılamayacak olan, Spinoza'nın tözüdür. Burada artık gö-

• • • •

*mümkün*dür." Kant, CPR A 218/ B 266. Ampirik düşüncenin postülalarının ikincisine göre, "tecrübenin maddi koşulları ile uyumlu olan şey, *aktüel*dir. Aktüel olan ile bağlantısı tecrübenin evrensel koşulları ile belirlenen şeyler *zorunlu*dur. "Kant'ın devamcısı olarak Hegel'de modal kategorilerin düşünceyle bağlantılı olduklarını düşünür ama düşünceyi sadece subjektif bilme kapasitelerine has olarak değerlendirmez. Aktüel olan, rasyonel olanın reflektif gelişiminin sonucudur." Béatrice Longuenesse, *Hegel's Critique of Metaphysics*, s. 120.

188 Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, s. 29. "Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig."

rünüş, Öz'ün ötekisi değil, öz ile görünüşün birliğidir. Farz edilen Töz tarafından *modus*larıyla vazedilir.[189] Aktüel Töz'de neden ve etki, karşılıklı ilişki içerisindedir.

> Her iki tarafta, *ötekine referans verirken* hem onunla özdeştir hem de onun negatifidir. Birbirlerine *karşıt* olurlar ama bu karşıtlık oluşurken, öteki, yani ikisi de *kendisi ile özdeş kalır*. Ama ikisi de, yani özdeşlik ve negative referans bir ve aynı şeydir. Töz, ancak kendi karşıtında kendine özdeştir.[190]

Böylelikle Öz öğretisinin refleksif ikiliği aktüel Töz'de içerilerek aşılır.[191] Tözün birliğinde her şey zorunlulukla olur. Bu noktada Objektif Mantık kısmını sona erdirip Subjektif Mantık dediği kesime geçer Hegel. Peki neden Subjektif?

Varlık mantığı, varlık kavramının diyalektik yoluyla kendi içinde belirlenmesi ve farklılaşması sürecini gösterir. Bu süreç nihayetinde varlığı varlık olarak kavrama imkanı tükendiği noktada, varlıklara varlığını veren "varlıktan başka" olan öteki yoluyla, yani *Öz* yoluyla kavramak zorunluluğuna sevk eder. Sürecin sonunda Varlık ve Öz birleşerek *Töz* olur. Töz, kendinde olanın kendinden başka olanla birleştiği mecradır. Öznellik tam da böyle başkalıktan kendine dönebilme (*refleksiyon*) becerisidir. Hegel'de Özne, bilinç sahibi bir varlığa değil incelenen konunun (*Sache*) kendi başkasından kendine dönmesine karşılık gelen bir süreçtir.

Objektif Mantık kısmında, Varlık belirlenimlerinin *monolitik* akışı, Öz mantığında, öz-görünüş arasında *diyalojik* bir harekete dönüştü; şimdi Töz'ün kendi içine katlanması için üçlü (*triadic*) bir harekete ihtiyaç vardır. Hegel'in terminolojisi ile söylersek, kendinde (varlık), kendisi için (Öz), kendinde ve kendisi için (Töz). Böylece ikili diyalektik hareketten, üçlü olumsuzlamayı olumsuzlayan Kavram'ın hareketine geçilmiş olur. Kavramın mantığı, yani spekülatif düşünce, *kendini farklılaştırırken kendisi kalabilen* hareketin mantığını incelemeyi hedeflemektedir.

• • • •

189 Hegel, SL, s. 509.

190 Hegel, SL, s. 510.

191 George di Giovanni, "Hegel's Anti-Spinosizm", *Hegel's Theory of Subject*, ed. D. Gray Carlson, New York: Palgrave Macmillian, 2005, s. 30-43.

3. Uygun Metafizik:[192] Tözden Özneye Doğru Subjektif Mantık

> Benim görüşüme göre her şey Hakikati sadece *Töz* olarak değil ama aynı ölçüde *Özne* olarak anlamaya ve ifade etmeye bağlıdır. Bu ancak sistemin ortaya konulması ile gerekçelendirilebilir... Dahası, yaşayan Töz hakikatte *Özne* olan Varlıktır, ya da kendisini vazetme hareketi (*Sichselbstsetzens*) ile aktüel kılan şey demektir. Özne; kendini, kendisi ile başkalaştırma dolayımıdır. Bu Töz, Özne olarak, saf *yalın olumsuzluktur*, ve işte bu nedenle saf olan şeyin ikiye ayrılışıdır (*Entzweiung*); ya da karşıtlık kuran ikizleşmedir (*oder die entgegensetzende Verdopplung*), alakasız çeşitliliğin ve onun anti-tezi olan basitliğin olumsuzlanmasıdır. –Başlangıçtaki *original* ya da *dolaysız* birlik değil yanlızca bu kendini *yeniden kuran* aynılık, başkalıkta kendi içine dönme (*Reflexion*) - Hakikattir. [193]

Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*'in önsözünde hakikat görüşünü ve sisteminin amacını yukarıdaki şekilde ortaya koymuştur. Buna göre hakikat, Töz'ü Özne olarak açıklamak ve ifade etmektir. Bir önceki bölümde, Hegel'in Objektif Mantık olarak adlandırdığı

• • • •

192 Hegel, SL, s. 9; WL, s. 16. "Mantık bilimi, uygun metafizik ya da saf spekülatif felsefe bugüne kadar hayli ihmal edilmiş görünmektedir." "die logische Wissenschaft, welche die eigentliche Metaphysik oder reine spekulative Philosophie ausmacht, hat sich bisher noch sehr vernachlässigt gesehen."

193 Hegel, *Phenomenology of Spirit*, çev. A.V. Miller, Oxford: Oxford University Press, 1997, § 17-18, s. 10. Hegel, *Werke in 20 Bänden: Band 3: Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main: Shurkamp Verlag, 1989, s. 22-23. "Es kommt nach meiner Einsicht, welche sich nur durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muß, alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern ebensosehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken.... Die lebendige Substanz ist ferner das Sein, welches in Wahrheit *Subjekt* oder, was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des Sichselbstsetzens oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist. Sie ist als Subjekt die reine *einfache Negativität*, eben dadurch die Entzweiung des Einfachen; oder die entgegensetzende Verdopplung, welche wieder die Negation dieser gleichgültigen Verschiedenheit und ihres Gegensatzes ist: nur diese sich *wiederherstellende* Gleichheit oder die Reflexion im Anderssein in sich selbst – nicht eine *ursprüngliche* Einheit als solche oder *unmittelbare* als solche – ist das Wahre."

kısımda, varlık ve müdrike kategorilerinin diyalektik olarak nasıl birbirini ürettiği ifade edildi. Buraya kadar ele alınan kavramlar esas itibarıyla Kant'ın müdrikenin objektif gerçekliği kurduğu kategorileridir.[194]

Klasik ontolojinin ulaşmaya çalıştığı düşünme ve varlığın özdeşliğine, Spinozacı Töz fikrinde ulaşılır. Tam bu noktada *Kritik* tavır devreye girmektedir. Objektivitenin kategorileri varlığın kendisinde değil, düşünme eylemindedir. Ancak düşünmenin spontan eylemi vasıtasıyla kendinde varlık, objektif gerçeklik olarak kurulur. Bu manada kritik duruş, Töz'ün Özne olduğunun farkında olmaktır. Ancak bu şekilde anlaşıldığında Hegel, Kant'ın transandantal felsefesinden farklı bir şey söylememiş olur. Oysa Hegel felsefesinin temel gayesi Töz ve Özne diye iki ayrı varoluş modu vehmetmeden Tözü Özne olarak yaşatmaktır. Peki Hegel'e göre özne ne demektir?

Öncelikle *Fenomenoloji*'de Özneyi, saf yalın *Olumsuzluk* (*negativity*) olarak tanımlar Hegel. Yukarıda Objekif Mantığın ilk belirlenimlerinde bir şey (*Etwas*) kavramı için de, olumsuzlamanın olumsuzlaması öznenin başlangıcıdır demişti. Anlaşılıyor ki, Özne'nin temel karakteristiği negativitedir/olumsuzlamadır. Öyleyse burada *Subjektif Mantık*'ın başlamasının nedeni, Varlığı olumsuzlayan Öz'ün nihayetinde Töz içerisinde uyumlu bir birlik sağlamasıdır. *Subjektif Mantık*, aktüel Töz'ün bu sade birliğini olumsuzlayan, *olumsuzlamanın olumsuzlaması olarak* Öznelik karakteri taşır.

İkinci olarak yukarıda Özne, başka bir varlıktan kendi içine dönme-*Refleksiyon* (*die Reflexion im Anderssein in sich selbst*) diye tanımlanmıştı. İncelemiş olduğumuz, Öz'ün refleksiyonu ona yabancı bir şeyi olumsuzlama yoluyla refleksiyondur. Örne-

• • • •

194 Kant, CPR, s. A81 B107. Nicelik: Birlik, Çokluk, Bütünlük / Nitelik: Gerçeklik, Olumsuzlama, Sınırlama / İlişki: Töz-Araz, Neden-Etki, Birliktelik (Gemeinschaft)/ Modalite: İmkan, İmkansız, Zorunlu-Olumsal. Kant'ın halefleri rasyonel düşünmenin zemini derinlemesine araştırmanın heyecanı ve tesiri altındaydılar. Ancak Kant'ın tüm teorisinin bir şekilde tatmin edici bulmuyorlardı. Mantık tarihindeki yargılar tablosundan seçme yaparak müdrikenin temel kategorileri bunlardır deyip eleştirel bir ipucu bulmaya çalışmak keyfi ve rastgele bir eylem olarak görünmekteydi. Burbidge, *The Logic of Hegel's Logic*, s. 22.

ğin 'Öz gerçek olandır' dediğimizde görünür alem, Öz'ün tamamen dışında bir hayal (*Schein*) olur. Özün olması için özsel olmayanın (ötekinin) farz edilmesi gerekir. Ama Spinozacı töz anlayışı ile beraber öz-görünüş ayrımı ortadan kalktı. Öyleyse burada *Subjektif Mantık*'ın başlamasının nedeni, aktüel Töz ile beraber Öz'ün artık dolayım yapacağı bir ötekisinin kalmamasıdır. Bu durumda artık Töz kendi kendisini başkalaştırarak, kendi kendisi ile dolayım yapacak, kendine refleksiyon yapacaktır. Dolayısıyla Töz *Özne* olacaktır.

Üçüncü olarak Özne, yalın bir basit, kökensel birlik olarak kalmayacak, kendini kendisi ile başkalaştırıp kendisine dönecektir. Kendi basit birliğini ikiye bölecek ve sonra bu ikilikten kendine dönecektir (refleksiyon). Öyle ise Özneleşme; bir açılım, bir *Gelişim* (*Entwicklung*) süreci olacaktır. Başkası tarafından sınırlanma, başkasından refleksiyon değil, kendini başkalaştırarak kendine geri dönme şeklindeki açılma, gelişme sürecidir.

Son olarak Özne, kendi başkasını yaratarak kendisine dönme hareketi ise, bu otonomi ve *özgürlük* manasına gelir.[195] Bir başkası tarafından sınırlanmama, kendi varlığını için bir başkasının varlığını farz etmeye mecbur olmama, kendi yasasını kendisi koyma, *otonomi* ve özgürlüğün unsurlarıdır. Öyleyse Özne'nin bir karakteri de özgürlüktür, tabii buradaki özgürlük kavramı pratik anlamda değil, saf metafizik anlamında kullanılmaktadır.[196] Toparlarsak, Özne'nin özellikleri (1) olumsuzlama, (2) karşıtından kendine dönme (refleksiyon), (3) kendini dönüştürerek gelişme ve (4) özgürleşmedir.

Görüldüğü gibi Hegel'de özne, epistemik, ahlaki ya da sosyal bireye işaret etmez. Özneleşme, şeylerin kendilerini başkalaştırma ve kendine geri dönme hareketi ile, kendilerini gerçekleştirdikleri

• • • •

195 Hegel, SL, 513; WL, 1073. "Im *Begriffe* hat sich daher das Reich der *Freiheit* eröffnet. Er ist das Freie, weil die *an und für sich seiende Identität*, welche die Notwendigkeit der Substanz ausmacht, zugleich als aufgehoben."

196 Klaus Dusing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik: Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des İdealismus und zur Dialektik*, Hegel-Studien, Beihefte 15, Hamburg: Velix Meiner Verlag, 1995, s. 232.

rasyonelleşme sürecidir."[197] Anlaşılacağı gibi, Hegel için özne ve öznellik kavramları insani bilince indirgenemez.[198] Hegel'de özne, bilinçli faaliyet demek değil, içkin bir faaliyet ile *kendini dönüştüren* şey demektir. Bu sürecin gerçekleştiği (teolojik, doğal, politik, estetik) her alanda özneleşme süreci yaşanıyor demektir. Özneleşmenin olduğu yerde hareket,[199] hareketin olduğu yerde canlılık ve dönüşüm vardır. Öznellik, bilince ihtiyaç duymayan içkin bir harekettir. Nuzzo'nun da iddia ettiği gibi "Mantığın saf içkin gelişimini, bir fail olmadan aşama aşama açılma (*unfolding*) aktivitesi olarak ele almak gerekir. ... Düşünce burada önvarsayımlardan tamamen azade olur: metafizik bir substarata, psikolojik, fenomenolojik veya düşünen bir transandantal özneye dayanmaz."[200] Öyle ise *Subjektif mantık*'ta subjektif kelimesi ile kastedilen insanın öz-bilinçli etkinliği değil, *başkalığı olumsuzlayarak kendi kendini dönüştürme sürec*inin mantığının çıkarılmasıdır. Hegel de bunun altını çizerek Subjektif Mantığı tanımlar.

> Subjektif mantık Kavram mantığıdır. Öz'ün Varlık'a referansının ya da reflektif yansımasının aşıldığı alandır. Bu alanın belirlenimleri artık dışsal değil, kendi başına özgürce varolabilen (*das freie selbständige*) kendi içinde kendini belirleyen, Subjektif belirlenimlerdir, ya da daha doğrusu *Özne*dir. Subjektif deyince akla "arizi" ve "keyfi" gibi manalar ya da daha genel olarak bilinç formları şeklinde yanlış anlaşıldığı için şimdilik burada subjektif- objektif ayrımına girmeyeceğim.[201]

Subjektik mantık, Kavram mantığıdır der Hegel ve sıklıkla Kavram ve özne ifadelerini yan yana kullanır. Ayrıca Subjektif

• • • •

197 Rocio Zambrana, "Subjectivity in Hegel", *Oxford Hanbook of Hegel*, ed. D. Moyar, New York: Oxford University Press, 2017, s. 291-310, s. 6.

198 D. Gray Carlson, *Hegel's Theory of Subject*, ed. D. Gray Carlson, New York: Palgrave Macmillian, 2005, s. Xiii.

199 Hareket burada belirli bir zamanda mekansal yer değiştirme (*motion, phora*) olarak değil, başkalaşma (*alloliosis*) ve kendi içinde dönüşme (*metabole*) olarak anlaşılmalıdır. Hegel'in olumsuzlama yoluyla gelişim sergileyen diyalaktik hareketi zamansız bir hareketi ortaya koymak için önemli bir icattır. James Kreines, "Hegel's Metaphysics: Changing the Debate", *Philosophy Compass*, c. 1, no. 5, 2006, s. 466-480.

200 Angelica Nuzzo, "Hegel's Metaphysics: The Absence of the Metaphysical Subject in Hegel's Logic", s. 131.

201 Hegel, SL, s. 43; WL, s. 62.

mantığı *Kavram öğretisi* (*Lehre vom Begriff*) olarak tanımlar. Peki Kavram nedir?[202]

Kant'a göre "düşünme kavramlar yoluyla bilmedir." Kavramları ise birleştirme fonksiyonları (*functions of unity*) olarak tanımlamıştır. Fonksiyon kelimesi ile de, "farklı temsilleri bir ortaklıkta birleştirme eylemini"[203] kastettiğini söyler. O halde, Kavram, düşünmenin kendiliğindenliğine (*spontaneity*) dayalı olarak form verme ve biçimlendirme işlemidir.

Hegel, yine Kant ile yola çıkıp onu dönüştürerek, kavrama özel bir fonksiyon atfeder. Ona göre "Kavram, düşünmenin kendisi olan ... Evrenseldir."[204] Yine Kant'ın söylediği gibi, bu Evrensel'in aktivitesi kendi kendisine işler, akla mündemiçtir, spontandır. Öyle ise aklın saf kavramları, tecrübeden çıkarımlar yoluyla elde ettiğimiz ampirik kavramlardan farklı olarak, kendi kendine işleyen birleştirici fonksiyonlardır. Bu birleştirme fonksiyonu düşünen öznenin yaptığı bir faaliyet değil düşünmenin spontan faaliyetidir. Bir nesnenin düşünülebilmesi ancak düşünmenin bu evrensel spontan faaliyeti ile mümkündür.

Bu durumda kavram, düşünmenin dış bir faile bağlı olmadan kendiliğinden yaptığı birleştirme eylemidir. Peki, eğer kavram, Kant'ta olduğu gibi dışarıdan gelen temsilleri birleştirmiyor da, kendi aktivitesi ile meşgul oluyorsa o halde kavram neyi birleştirmektedir? Hegel, Mantığın başında Oluş'u ilk kavram olarak tanımlamıştı. Burada kastettiği, Oluş'un varlık ve hiçliği bir arada

• • • •

202 Hegel Kavramın güncel anlamından çok farklı olduğunu izah etmeye çalışır. Ama öyleyse neden farklı bir ifade kullanmamış da Kavram demiştir. Bu durumun yanlış anlaşılma ve kafa karışıklığına sebep olduğunu Hegel de teslim eder. Ancak kavramın spekülatif bir anlamı olduğuna ve gündelik dildeki kullanımına esasında o kadar da uzak olmadığına işaret eder. Mesela bir arkadaşlık ilişkisinde "bu arkadaşlığa sığmaz" dediğimizde somut tekil bir olayı arkadaşlık kavramına irca ederek, olayın anlamını kavramından çıkarırız. Buradan aslında kavramın boş ve içeriksiz olmadığı, gerçek bir ilişkiyi belirleyen karaktere sahip olduğu çıkar. Görülüyor ki Kavram, gündelik kullanımına çok uzak olmasına rağmen esasında neredeyse bu kullanımla aynı anlama sahiptir. Hegel, EL, § 160 Z, s. 237.

203 Kant, CPR, A68 B93, s. 204.

204 Hegel, SL, s. 17; WL, s. 26-27. "der Begriff, das Allgemeine, das der Gedanke, ... selbst ist."

tutarak kavramasıdır. Yani Kavram, aynının ve gayrının aynılığını (*identity of identity and non-identity*) bir arada kavrama aktivitesidir. "Bir nesneyi kavrama (*begrieffen*) demek o nesneyi zıt belirlenimlerinde somut bir bütün olduğunu bilmek demektir."[205]

Düşünmenin evensel aktivitesi dışarıya bağlı olmayan spontan aktivite olduğundan, düşünme için kavrama Evrensel'in kendi ötekisini, yani Tekil'i kavramasıdır. Eğer tekil tamamen Evrensel ile özdeşleşirse o zaman hiçbir tekilliğe yer vermeyen bir özdeşlik düşüncesi olur ki, Hegel bunu Doğu düşüncesi olarak görür. Tekil'i yok etmeden, ancak sadece tekili de esas almadan, Evrensel tekili nasıl kavrayabilir? Kavramın tüm fonksiyonu, bu yok etmeden birleştirmeye bağldır. Herbert Marcuse'ün da belirttiği gibi "tüm Hegelci sistem tekil'in evrensel olduğu ve evrenselliğin kurulduğu sürecin tasviridir."[206] Evrenselin, kendi içinde kendi-ötekisini yaratarak kendi kendini olumsuzlaması ve tekilde de kalmadan kendine dönmesi gerekir. Bu başkalıkla ilişkide kendini belirleme süreci, evrenselin belirlenmesi, partikülerleşmesi (*Besonderung*) sürecidir. Öyle ise Kavram'ın üç birleşeni vardır: *Evrensel, Tekil* ve *Partiküler.* Kavram, bu üç momenti ortadan kaldırmadan bir arada tutma etkinliğidir. Varlık Öğretisinde Evrensel devamlı bir başka Evrensele dönüşüyordu. Öz-Öğretisinde, Evrensel/Öz tekilliği olumsuzluyordu; ta ki aktüalite/evrensel ile tekil birbiriyle bir ve aynı şey olana kadar. Birincide olumsuzlamanın olmadığı saf evrensel, ikincide sürekli olumsuzlayan Evrensel vardı. Şimdi ise olumsuzlamayı olumsuzlayan, yani kendini negatif ile değil pozitif olarak belirleyen, kendini kendi başkasına açarak belirleyen, yani partikülerleşerek tekilleşen Evrenselin açılma, *gelişim* (*Entwicklung*) süreci görünür.[207]

• • • •

205 Hegel, EL, § 48 Z, s. 78.

206 Herbert Marcuse, *Reason and Revolution,* Oxford: Oxford University Press, 1941, s. 90.

207 Hegel, EL, § 161 Z, s. 237; Werke 8, s. 308. "Kavramın ilerlemesi artık ne ötekisine geçiş (*übergehen*) ne de ötekine refleksiyondur (*Scheinen in Anderes*). Aksine Kavramın ilerlemesi *gelişimdir* (*Entwicklung*). Çünkü birbirinden ayrı momentler aynı zamanda birbiriyle ve bütünle aynıdır ve her birinin belirlenimi tüm Kavramın özgür varoluşu gibidir.... Kavramın hareketi tabiri caizse sadece bir oyundur (*als ein Spiel zu betrachten*); kendi hareketiyle vazettiği ötekisi gerçekte bir öteki değildir. Hristiyan doktrininde bu durum Tanrı dünyayı kendisine yabancı ⇔

> Kavram özgürce kendi kendisine özdeş olan *evrensellik* momentine sahiptir. Evrenselin sakince kendisi kalarak belirlendiği *partiküler-lik* momentine sahiptir. Evrenselin belirlenimleri ve partikülaritenin kendi içine katlandığı *tekillik* momentine sahiptir. ...Kavramın her bir momenti tüm Kavramın kendisidir yine de tekillik, özne, bir bütünlük olarak *vazedilmiş* Kavramdır.[208]

Hegel'e göre varolan her şeyin akledilebilir olduğu temel yapı, bu üçlü kavramsal yapıdır. "Kavram [zihinde değil] şeylerin kendilerinde yer alır, şeyler Kavram yoluyla oldukları şey olurlar ve dolayısıyla bir nesneni kavramak onun kavramının bilincine varmaktır."[209] Hyppolite'in veciz ifadesiyle "varlığın mantıksallığının (*logicity of being*) varlık mantığının yerini aldığının keşfidir bu."[210]

Bu üçlü kavramsal yapı en bariz örneğiyle transandantal tamalgıda görünür.[211] Hegel'e göre "Kant'ın orijinal sentetik tamalgısı, spekülatif felsefenin gelişimi için en derin ilkelerden biridir."[212] Kant felsefesinde "Ben"in doğasında *Kavramın ne olduğu*nu anlamamıza sağlayacak temel ilkeyi buluruz.[213] Hegel'e göre Kant'ın "tamalgının orijinal sentezi spekülatif gelişme için

• • • •

bir varlık olarak dikilsin diye yaratmadı (*als ein Anderes gegenübersteht*); aksine sonsuzluğundan insanlara Oğlunu bahşetti, oğlunun içinde, Tin olarak kendi kendisiyle bir kaldı."

208 Hegel, EL, § 163, s. 237; Werke 8, s. 311.

209 Hegel, EL, § 166 Z, s. 245; Werke 8, s. 318. "Der Begriff ist das der Dingen selbst Innewohnende, wodurch sie das sind, was sie sind..." "Hegel'in burada hedef tahtasına koyduğu, evrenselleri tekilleri genel terimler altına alıp tekilleri sınıflandırmak için bizim kullandığımız kavramlar olarak gören evrensellerin kavramcı açıklamasıdır. Buna rağmen Hegel evrensellerin *in re* (şeylerin içinde) olduğu ve gerçeklikteki tekillerin özsel doğalarının formu olduğu konusunda ısrarlıdır." Robert Stern, *Kant, Hegel and The Structure of the Object*, Londra: Routledge Press, 1990, s. 64.

210 Jean Hyppolite, *Logic and Existence*, s. 58.

211 Hegel ayrıca kavramı örneklemek için Hristiyan dininin teslis inancına ve Rousseau'nun genel irade (*volonté generalé*) kavramını örnek verir. Bkz. Hegel, EL, § 163, A 1, s. 240.

212 Hegel, SL, s. 520; WL, s. 1087.

213 Hegel, SL, s. 516; WL, s. 1080. "Hiernach rechtfertigt es sich durch einen Hauptsatz der Kantischen Philosophie, daß, umdas zuerkennen, was der *Begriff sei*, an die Natur des Ich erinnert wird."

en derin prensiplerden birisidir".[214] "Kant'ta 'tamalgının transandantal birliği', ne psikolojik ne de ampirik bir kavramdır; daha ziyade birleştirici bir aktiviteyi ifade eder. Ampirik gerçekleşmesi ne olursa olsun tüm temsillere "ben düşünüyorum" önermesi eşlik eder."[215] Zira Kant için transandantal tamalgı, hem müdrikenin kategorilerinin tümünü bir arada tutar, hem de evrensel kategoriler ile duyunun çoklusunu bir arada tutar. Öyleyse transandantal tamalgı tüm müdrikenin kavramlarına ve görünün temsillerine birliğini veren esas dayanaktır, bu nedenle Kant onu en üst prensip olarak tanımlar.[216]

Hegel tüm kavramlara ve görünün temsillerine eşlik eden bu 'Ben' fikrini derinleştirerek onun nasıl kendi mantığının özü olduğunu gösterir. "Kavram, somut varoluş alanına (*existenz*) altıldığında, özgür olan *Ben*'den ya da saf öz-bilinçten ibarettir."[217] "'Ben' *ilk olarak* her türlü içerikten bağımsız kendine referans yapan özdeşliktir. Kendi kendisi ile negatif ilişki olarak saf Ben, tüm karakteristik özelliklerinden bağımsız olan *evrensel* özdeşliktir. Bu mutlak olarak kendine referans yapan *negatif* ilişki aynı zamanda bir *tekillik*tir, *tekil bir kişidir.*"[218] Yani hem herkes kendisine "Ben" der, hem de "Ben" sadece benim. Benim tekil bir kişi olarak varlığım ancak belli özellikler, bana has niteliklerle mümkün olur. Kendimdeki belirlenimleri zaman içinde sürekli bir arada tutmak ile,[219] yani belirli/partiküler bir yapı ile Ben olurum. Bu durumda Ben, ben-olmayan her şeye karşı olarak *evrensel*, somut bir birey olarak *tekil*, zaman içinde gelişerek belirginleşen *partiküler* varoluş

• • • •

214 Hegel, SL, s. 520; WL, s. 1087.

215 Beatrice Longunesse, *Hegel's Critique of Metapyhysics*, s. 28.

216 Kant, CPR, A159 B198, s. 284.

217 Hegel, SL, s. 514; WL, s. 1076. "Der Begriff, insoferner zueiner solchen *Existenz* gediehen ist, welche selbst frei ist, ist nichts anderes als *Ich* oder das reine Selbstbewußtsein."

218 Hegel, SL, s. 514; WL s. 1077.

219 "Spekülatif bilgi aynı anda hem varlığın bilgisi hem benliğin bilgisidir. Çünkü sadece kendini bilmek kendisiyle çelişmeyi, çünkü sadece birini özneye diğerini nesneye, sıradan bir şekilde izafe etmek için ayrılan bu iki moment esasında özdeştir. Refleksiyon ve hakikat, varlık ve benlik özdeştir. Bunların çelişki içinde özdeşliği tam da Mutlağın diyalektiğidir. Mutlağın diyalektiği dogmatic (ya da naif ampirik) tavır ile Kant'ın transandantal felsefesinde sunduğu Kritik tavrın sentezi anlamına gelir." Jean Hyppolite, *Logic and Existence*, s. 76.

modlarına sahibim. Üç mod da birbirinden ayrı ve real olmasına rağmen üçü de aslında aynı şeydir. Öyleyse transandantal tamalgı üçlü bir yapı olmalıdır, tıpkı Kavram'ın yapısı gibi.[220] Kavram, bir başkası yoluyla kendisi olma olarak tanımlanmıştı. Bu üç boyutlu özdeşlik teorisi, kendi karşıtını kendisi doğurup sonra da onunla tekrar birlik oluşturan tarzda bir özdeşliktir.[221] Kavram mantığı; Varlık (somut Ben) ile Düşünce (Evrensel) arasında köprüyü kuran, düşünce ile varlığın ayrım halinde özdeşliğini gösteren akledilebilirliğin yapısıdır. Kavram mantığının gösterdiği *Düşünme*nin yapısı, tekil ile evrensel arasındaki bu dinamik, özgür ilişkidir.

> İnsan düşünendir (*Der Mensch ist denkend*) ve evrenseldir. Ancak evrensel insan *için* (*für* ihn) varolduğundan insan düşünendir. Hayvan da *kendi içinde* evrenseldir (*an sich* Allgemeines), ama evrensel hayvan *için* değildir, tersine hayvan için sadece tekil vardır. Hayvan, kendi yemeği, kendi sahibi gibi tekil şeyi görür ama tüm bunlar onun için sadece tekil şeylerdir (bu acı, bu hoş tat gibi). Doğa, νοῦς (*nous*)'u bilinç seviyesine çıkaramaz, sadece insan kendini ikiye katlar öyleki, evrensel evrensel *için* olur (das Allgemeine *für* das Allgemeine zu sein). Bu vaka ilk defa insan kendine *Ben* deyince açığa çıkar. Ben, *Ben* dediğimde kastettiğim şey şu anda buradaki tekildir (*diese einzelne*), oldukça belirli bir kişidir (*Person*). Ancak Ben, *Ben* dediğimde gerçekte kendimle ilgili hiçbir şey söylemiş olmam. Herhangi başka biri de bir *Ben*dir. Kendime 'Ben'derken tabii ki de benkendimi (*mich*), bu tek kişiyi kastetmiş olsam da yine de söylediğim şey bütünüyle evrenseldir. 'Ben' saf kendisi için olan şeydir (*reine fürsichsein*), içerisinde tüm partiküler şeyler olumsuzlanır ve nihai, basit, saf bir bütün olarak içerilip aşılır. Diyebiliriz ki Ben ve düşünme aynı şeydir (*Wir können sagen: Ich und Denken sind dasselbe*) ya da daha net bir ifadeyle, Ben düşündüğünü düşünmedir (*Ich ist das Denken als Denkendens*).[222]

• • • •

220 "Spekülatif yaşamda olduğu gibi Logos üç momenti olan Selbstbewusst-sein'dır. Dolaysız varlık (*sein*), varlığın görünüşü (*bewusst*) görünüş anlamı ya da benlik (*selbst*)." Jean Hyppolite, *Logic and Existence*, s. 64.

221 John Russon, "Subjectivity and Objectivity in Hegel's Science of Logic", *Person, Being & History*, ed. M. Baur, R. E. Wood, Washington: The Catholic University of America Pres. 2011.

222 Hegel, EL, § 24 Z 1, s. 57; Werke 8, s. 82-83.

Açıkça görüldüğü üzere Benlik fikri ile Kavram mantığı aynı biçimde çalışmaktadır. Ortak özellikleri (i) spontan (özgür) bir faaliyet olması, (ii) dışarıdan müdahale olmadan kendi kendine işlemesi, (iii) kendi karşıtını kendisi yaratması, (iv) karşıtlaştığı şey ile ayrı düşünülememesi, (v) öznenin ve nesnenin bütünlüğünü mümkün kılan zemin olması bakımından aynı yapıya sahiptir.[223]

Kant'ın transandantal Benlik kavramının dönüştürülmesi yoluyla türetilen Kavramın temel yapısını böyle belirledikten sonra, Kavramın kendini açma süresini inceler Hegel. Evrensel, partiküler, ve tekilin bütünlük içinde olduğu Kavram kendisini *Yargı*'da (*Urteil, Judgement*) belirginleştirir. Almancada yargı, Türkçedeki gibi etimolojik olarak yarmaktan gelir. Ur-teilung, kökensel olarak bölmek demektir.[224] Hegel de bu şekilde yargı faaliyetini subjektif akıl yürütme olarak düşünmez, bunun yerine evrensel ile tekilin, özne ile yüklemin yarılıp ayrılması olarak düşünür. Yargı, evrensel (yüklem) ile tekili (özne) ayırırken aynı zamanda *copula* ile birleştirir. Öyleyse yargı, evrensel ve tekilin iki uç (*extreme*) olmaktan çıkarak Kavramın *partikülerleşmesi*dir. Kendi başına evrensel (tözsel) yüklemin tekil özne ile buluşmasıdır. Demek ki yargı; özne ile nesne, evrensellik ile tekillik arasında salınıp duran bir gizeme sahiptir ki, bu tam da Kritik'in sorusuna tekabül eder: "Sentetik a priori yargılar nasıl mümkündür?"[225] Hegel bu sorunun cevabını Kavramın içkin hareketini sergileyerek vermektedir.

Hegel *Mantık*'ın bu bölümünde en soyut (bu gül kırmızıdır/ tekil evrensel*dir* gibi) yargıdan yola çıkarak, her biri diğerini türetecek şekilde klasik mantığın yargı türlerini birbirine zorunlu diyalektik ilişkilerle bağlar. Niteliksel, niceliksel, modal kavramları inceleyerek Kant'ın yargı tablosunu diyalektik ve zorunlu bir ilişki içerisine sokar.[226] Tüm bu serimlemedeki amacı, tekil ile ev-

• • • •

223 Tecübenin zemini olduğundan transandantal tamalgıdaki refleksiyon konunun içerisinde benliğin bilgisidir, objektivitenin bağrındaki bir subjektivitedir. Tam tesine transandantal refleksiyon olması dolayısıyla bu bilgi varlığın bilgisi olduğu kadar benliğin de bilgisidir. Hyppolite, *Logic and Existence*, s. 83.

224 Hegel, SL, s. 552. Ayrıca bkz. F. Hölderlin, "Urtheil uns Seyn", *Sämtliche Werke*, Band 4.1, ed. F. Beißner, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1961.

225 Kant, CPR B20, s. 147.

226 Şimdi müdrike, bu kavramları kullanarak yargılamaktan başka bir iş yapmaz. *Yargı öyleyse bir nesnenin dolaylı bilinmesidir*, demek ki bir ↠

renselin dışarıdan bir sentezleyici (yani copula) olmadan içkin bir zorunlulukla birbirine dönüşebileceği bir yapıyı türetmektir. Bu yapıyı apodiktik yargı biçiminde bulur,[227] öyle ki apodiktik yargıda artık copulanın işlevi önemsizleşir.

Kavram, evrensel partiküler ve tekilin birlikteliğiydi. Yargı ile, evrensel ile tekilin yarılarak, ikiye ayrılarak (*entzweiung, entfremdung*) kopula ile birleştirilmesi olarak görüldü.[228] Apodiktik yargıda kopulaya ihtiyaç olmadan yargının kendi içinde dolayımlandığı ortaya konuldu. Yargının yargı ile dolayımlanması da aslında *kıyas* (*syllogism*) formudur. Kıyas nedir?

Aristoteles, "Kıyas (*syllogismos*) bir Logos'tur ki kendisine belli şeylerin konulmasıyla bu şeylerden sadece bu konulan şeyler dolayısıyla başka şeyler zorunlu olarak çıkar" der.[229] Demek ki kıyas vazedilen bir şeyden başka şeyleri zorunlu olarak çıkaran akletme biçimidir (*Logos*). Kant için de kıyas, bir kural uyarınca yargı gücü vasıtasıyla aklın zorunlu kavrayışıdır.[230] Hem Aristoteles hem de Kant, kıyası aklın işlevi olarak görürler. Hegel bir adım daha ileri

• • • •

temsilin temsilidir. Her yargıda çok olanı tutan bir kavram vardır. Bu kavram çokluğun içerisinde verili bir temsili kavrar... Öyle ki *müdrike* en genel anlamda *yargılama yetisi* olarak anlaşılabilir. Kant, CPR, A68 B93, s. 205.

227 "Bu gül (tekil, dolaysız varlık) bitkisi (cins), şu şu özelliklere sahip olduğundan (partiküler), iyidir (evrensel). Bu yargıda tekil varlık, tekil bir aktüalitede, kendi cinsi içerisinde (zorunluluk), partiküler bir yapıda evrensele bağlanır. Özne ve yüklem, tekil ve evrensel, aktüel olan (teori) ve olması gereken (pratik), yargının içkin diyalektik gelişimi içerisinde birbiriyle kavuşur. İlk, *Dasein* yargısında birbirinden kopuk tekil ve evrensel uçlarını kopula bir arada tutuyorken, apodiktik yargıda kopula neredeyse işlevsizdir, çünkü tekil olan partikülerleşerek evrensele yükselirken, evrensel de aynı yoldan tekile iner.

228 "Yargı sıklıkla anlaşıldığı üzere iki ucun birleşmesi değil, Kavramı oluşturan şeylerin farklılaşmasıdır." Rocio Zambrana, "Subjectivity in Hegel's Logic", s. 16.

229 Aristotle, *Prior Analytics*, 24b19-24b22, çev. A. J. Jenkinson, *Complete Works of Aristotle, vol 1*, ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press, 1991, s. 3. (συλλογισμὸς δέ ἐστι λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι).

230 Kant, CPR A304 B361 s. 390. "Her kıyasta önce müdrike yoluyla bir *kural* (büyük önerme) düşünürüm. Ardından, *yargı gücü* ile bir kognisyonu kuralın altına yerleştiririm (küçük önerme). Son olarak kognisyonumu kuralın yüklemi ile, dolayısıyla *aklın* a priorisiyle belirlerim."

giderek şunu iddia eder:[231] "Kıyas sadece rasyonel değildir, *rasyonel olan her şey bir kıyastır* (*alles Vernüftige ist ein Schluß*).[232] Neden Hegel rasyonel olan her şeyin kıyas formunda olduğunu söyler?[233] Çünkü eğer Kavram akledilebilirliğin (*intelligibility*) uygun yapısı ise, yargı Kavramın kendini bölüp dışsallaşması iken; Kıyas, yargı'nın kopula ile ayırıp birleştirdiği uçları, dışsal bir eklenti olmadan saf aklın kendi dolayımı ile çıkaran yöntemdir. Kıyasın temel unsurları uçların *birliği*dir, *orta terim* uçları birleştirir ve gerekçelendirir.[234] Kıyas sonucunda akıl kendi kendisiyle dolayımlayarak nesne üretir.

> Bu şekilde kıyas, *hakiki olan her şeyin esas zemini* ve *Mutlak'ın tanımıdır*. Bundan sonra Mutlak, kıyas demektir (der *wesentliche Grund alles Wahren*, und *die Definition des Absoluten ist nunmehr*). Bu belirlemeyi bir önerme ile ifade edersek: "*Her şey bir kıyastır*". Her şey *Kavram*dır. Kavramın burada varlığı kendi momentlerine ayrılmaktır. Bu şekilde Kavramın *Evrensel* doğası, *partiküler*leşme ile kendisine dışsal bir gerçeklik verir ve buradan da kendi içine olumsuzlayıcı refleksiyon yoluyla Kavram kendisini *Tekil* yapar. Ya da tam tersine aktüel olan tekil, partiküler yoluyla kendisini evrensele yükseltir ve kendini kendisi ile özdeş yapar. Esasında bir olan Kavramın unsurlarına bölünür ve kıyas bu unsurların dolayım çemberidir. Bu çember yoluyla yine kendisini bir olarak ortaya koyar.[235]

• • • •

231 Hegel'in incelediği kıyas türleri Aristoteles ve Kant'ınkinden hiç farklı değildir, içerik aynı olmasına rağmen ele alma biçimi tümüyle farklıdır. Harris'in ifadesiyle "Kant eski şarabı yeni kadehe dökerken, Hegel yeni şarabı eski kadehe doldurur gibi görünmektedir. Errol, E Harris, *An Interpretation of the Logic of Hegel*, s. 241.

232 Hegel, SL, s. 588; WL, s. 1233. "Der Schluß ist daher nicht nur vernünftig, sondern *alles Vernünftige ist ein Schluß*."

233 Aristotle, *Metaphysics*, 1034a31-1034b7 s. 100. "Öyleyse kıyaslar, her şeyin tözü ve arkhesidir" (ὥσπερ ἐν τοῖς συλλογισμοῖς, πάντων ἀρχὴ ἡ οὐσία).

234 Hegel, SL, s. 589.

235 Hegel, EL, § 181 s. 256; Werke 8, s. 331. "Der Schluß ist deswegen der *wesentliche Grund alles Wahren*, und *die Definition des Absoluten* ist nunmehr, daß es der Schluß ist, oder als Satz diese Bestimmung ausgesprochen: "*Alles ist ein Schluß*". Alles ist *Begriff*, und sein Dasein ist der Unterschied der Momente desselben, so daß seine *allgemeine* Natur durch die *Besonderheit* sich äußerliche Realität gibt und hierdurch und als negative Reflexion-in-sich sich zum *Einzelnen* macht. – Oder ↬

Görüldüğü üzere akledilirliğin temel yapısı olan Kavramın *yargı*daki dışsallığından kendini yeniden restore ettiği yer *kıyas*'tır. O nedenle gerçek rasyonel form, evrensel ve tekil arasında saf dolayım olan, kıyas formudur. Akıl burada kendi kendisi ile tatmin olur (*self-satisfaction*), zira kendi başınadır ve hiçbir başkalığa dayanmadığı için, kendi kendini belirler, otonomdur, özgürdür. Bu nedenle "Kavramın alanı özgürlüğün alanıdır ve özgürlük zorunluğun hakikatidir."[236] Kendini belirleme zorunluluğunu üstlenmek Alman idealist geleneğinde *otonomi* fikrine, otonomi fikri de özgürlük fikrine denk düşer. "Kavram'da özgürlüğün saltanatı başlar" der Hegel.[237]

Mantık'ın 'Kıyas' bölümünde de Hegel, yine en basit kıyas türlerinden başlayarak tekil-evrensel ilişkisi bağlamında bunları en gelişmiş formlarına ulaşana kadar takip eder, klasik mantığın tüm kıyas biçimlerini gözden geçirerek nihayet disjonktif kıyasa ulaşır. Hegel neden disjonktif (ayrık) kıyas türünde Kavramın tam açılımını görür? Ayrık kıyas biçimi şu şekildedir:

A, ya B'dir ya C'dir ya da D'dir,

A, ne C'dir ne de D'dir

O halde; A, B'dir.

Burada evrensel A, kendini türsel farklılaşmaya açarak (B, C, D) kendi kendisini farklılaştırmakta ve daha sonra bir tekilde (B) kendisini belirlemektedir. Hegel'in kıyas formunun rasyonelliğinde aradığı tüm nitelikler burada kendini gösterir:[238]

- Tekil-evrensel ve partikülerin ayrım içerisinde birliği (negatif birliktelik)
- Tekil ve doğrudan olanın yok olmaması

umgekehrt, das Wirkliche ist ein *Einzelnes*, das durch die *Besonderheit* sich in die *Allgemeinheit* erhebt und sich identisch mit sich macht."

236 Hegel, EL, § 160 s. 236; Werke 8, s. 308.

237 Hegel, SL, s. 513; WL, 1073. "Im *Begriffe* hat sich daher das Reich der *Freiheit* eröffnet."

238 Böylelikle kıyasın dolayımı kendisini *tekillik, doğrudanlık ve kendi kendine referans, negativite* şeklinde belirlemektedir. Kendisini farklılaşırken geri kazanarak (*retrieve*) kendisine dönen farklılaşan bir aynılıktır. Bu mutlak *form*dur ve tam da bu nedenle objektif *evrensellik*tir, yani kendisiyle aynı kalarak varolan *içerik*tir. Bu belirlenimde kıyas, ayrık kıyastır. Hegel, SL, s. 622.

- Zorunlu ilerleme
- Dışsal bir müdahaleye ihtiyaç duymadan[239] kendi kendine referans verme (*self referring*)
- Dolayısıyla otonomi, özgürlük
- Dinamik hareket[240]
- Somut belirlenim
- Ayrımlaşmış bütünlük (totalite)

Görüldüğü gibi Kavram öğretisi ile Hegel, kendisine başta koyduğu hedeflere ulaşmış, yani tekillik ile bütünü, zorunlu ilerleme ile özgürlüğü, evrensel ile tekili sentezlemiş olur. Geriye tek bir dualite kalır: öznellik-nesnellik ayrımı.

Hegel, kıyas ile gösterdiği aklın kendi kendine dolayımı ile kendi nesnesini özgürce yaratması fikrinden sonra aniden bir mantık kitabı için beklenmedik bir başlık atar ve alışılmış mantık kitaplarında yer almayan (mekanizm, kimyevilik, teleoloji gibi) konulara girer. Kavram öğretisinin birinci kısmında evrensel-partiküler ve tekili, Kavramın unsurları olarak belirtmişti. Daha sonra bu unsurların *yargı*da nasıl ayrık durduğunu ve dışsal bir kopula ile birleştiğini gösterdi. Nihayet *kıyas* ile copula'nın dışsal müdahalesine ihtiyaç olmadan Kavramın unsurlarının nasıl dolayıma girdiğini göstermiş oldu. Buraya kadar anlaşılır olmakla birlikte, Hegel birden Kavram'ı Nesnelliğe (*Objektivität*) genişletir.

Esasında bu geçişi kavramak Hegel metafiziğini anlamak bakımından hayati bir önem arz eder. Çünkü kavramdan varlığa geçmek metafiziğin *salto mortale*'sidir. Kant bu geçiş kapısını kapatarak klasik metafiziğin canını almıştır.[241]

• • • •

239 Aristotle, *Prior Analytics*, 24b19-24b22, s. 3. "Bir kıyas (dedüksiyon) belli şeyler vazedildiğinde bunlardan başka şeylerin zorunlu olarak çıkmasını veren bir sözdür (*Logos*). Çıkmak dedim çünkü bununla sonucu kesin kılmak için dışarıdan hiçbir ek terimin gerekmediğini kastediyorum." (συλλογισμὸς δέ ἐστι λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι).

240 "Hegel *Mantık Bilimi*'ndeki düşünme şekliyle düşüncenin kendi varlığını otonom olarak kıyas yoluyla kendi kendisini belirleme olarak düşünmeyi meşru göstermiştir.... Hegel'in *metaphysica generalis* (mantıktaki) argümanı ardından Tin felsefesinde partikülerleşir... Öyleyse *Mantık Bilimi*'nin içine Hegel'in aksiyon metafiziği dediğim şeyi ekleyebiliriz". S. Hermann-Sinai, "Hegel's Metaphysics of Action", s. 165.

241 Heinrich Heine, *Almanyada Din ve Felsefenin Tarihi Üzerine*, çev. Semih Uçar, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2017, s. 111.

Kavramdan varlığa geçişin en tartışmalı olduğu yer, Anselmus ve Descartes'te gördüğümüz ontolojik tanrı kanıtıdır. Kant bunu açıkça reddetmiş ve varlığın (*existence*) kavramdan çıkarılamayacağını[242] ilan etmiştir. Hegel için bu yerinde bir müdahaledir ve o nedenle çok defa düşünüldüğü gibi, Hegel Kant öncesi metafiziğe dönmemektedir.[243] Kant öncesi metafizin yaptığı şey, içeriksiz bir mantıksal işlemi herhangi bir içeriğe (Tanrı veya başka bir şey) uygulamaktır.[244] Ayrıca varlık derken, somut elle tutulur bir duyusal şey ya da kavramından ayrı bir gerçeklik anlaşılıyorsa böyle bir varlığı, kavramın içerisinde ve dahi Tanrı'da göstermek imkansızdır.[245] Dolayısıyla kavramın nesnelliğinden böyle kaba duyusal gerçeklik anlaşılmamalıdır.

> Zira Kavramın kendisine verdiği gerçeklik dışarından toplanmaz, gerçeklik Kavramın kendisinden bilimsel bir gereklilikle türetilir. Ancak doğrusu gerçeklik, Kavrama karşı Gerçek olarak kabul edilen görünün ve temsilin sağladığı malzeme ile verilmez. 'Bu sadece bir kavram' der insanlar. kavramın karşısında; duyusal, mekansal ve zamansal, elle tutulur olan varlığı (*Dasein*) daha üst bir şey olarak konumlandırırlar. ...Duyusal ve tekil olanın fani ve yüzeysel görünüşü hakikat olarak telakki edilirse dinin bir anlamı olması mümkün müdür? Ama felsefe, duyusal varlığın halini kavramsal olarak *kavrayan* (*begriffene*) görüştür.[246]

• • • •

242 Hegel, SL, 625; WL, s. 117. "endlich in der Kritik der Vernunft, und dem Gedanken, dass sich das Daseyn nich aus dem Begriffe herausklauben lasse, unterlegen ist."

243 *Objektif mantık* kısmının eleştirisinde dikkat çekildiği gibi Hegel felsefesinde özne olmak demek, olumsuzlamayı olumsuzlamak, yani kendi karşıtını kendi içerisine alabilmek demektir. Bunu da, dış bir müdahale olmadan kendi kendine yapabilmek *spontaneite*'dir (kendiliğindenlik). Kant felsefesindeki transandantal dedüksiyonun en büyük sorunu kendiliğindenlik ile alıcılığın nasıl birbirine denk düştüğünü gösterme sorunuydu. Kant ve Fichte bu sorunu kategorilerin kendiliğindenliğinin nesnenin kurulumu için gerek-koşul olduğunu göstererek çözmekteydi. Hegel ise Kavram öğretisiyle şunu göstermeye çalışmıştır: Akıl nesnesine şiddet (*Gewalt*) uygulamadan kendi içkin dolayımı ile nesnesini yaratmaktadır. Yani nesne, özneden bağımsız orada hazır duran şey değil evrenselin bağladığı hattın bir ucudur.

244 Hegel, SL, s. 626.

245 Hegel, SL, s. 627.

246 Hegel, SL, s. 518; WL, s. 1086.

Bölümün başından beri fark edileceği üzere Hegel tüm aşina olduğumuz kavramlara yeni bir anlam vermektedir. Burada da nesnellik derken, ortakduyusal olarak anladığımız bir nesnellik kavramından bahsetmez. Ortakduyusal nesnellik iki şeye tekabül eder: birincisi nesnel olan şey, benim şahsi zihinsel temsilimden bağımsız olarak varolabilmelidir (bende değil, kendisinde [*an-sich*] olmalıdır ve bana göre [*für-mich*] değil kendisi için [*für-sich*] olmalıdır); ikincisi de benim dışımdaki diğer özneler de aynı temsile sahip olmalı, yani özneler-arası geçerliliğe sahip olmalıdır. Hegel'in nesnellik kavramı bu iki anlamı da bir yandan içerir, diğer yandan bunları aşarak farklılaşır.[247]

Hegel çok net bir şekilde objektifliği şu şekilde tanımlar:

> Müdrike ya da akıl dünyadadır (*Daß Verstand, Vernunft in der Welt ist*) demek objektif düşünce (*objektiver Gedanke*) ifadesinin içini doldurur. Bu ifade tuhaf gelir çünkü yaygın kullanıldığı şekliyle "düşünce" tine ya da bilince aittir ama 'objektif" kelimesi ise daha esasen tinsel olmayan (*ungeistigem*) şeylere işaret etmek için kullanılır.[248]

Bu cümleden anlaşılacağı gibi nesnellik, kavramın dışında hazır duran gerçeklik değil, dünyanın içinde mündemiç olan akli bir totalitedir. Yani nesnellik düşünceye dayatılan bir gerçeklik prensibi değil, düşüncenin kendisini bir dünya formu olarak bulmasıdır. O nedenle dünyayı bir bütünlük olarak tasarlama biçiminiz düşünmenin formuna, kavramın yapısına denk düşen biçimler olacaktır.

Öyleyse Kavram nasıl nesnelliğe geçer. Öncelikle kıyasta gördüğümüz gibi Kavram artık dışarıdan müdahale olmadan kendinde ve kendisi için bir şey haline gelmişse, o artık kendi kendine bir nesne olmuş demektir. Dolayısıyla Kavram zaten kendi hareketi içinde nesneleşti, nesnelleşti denilebilir. İkinci anlamıyla nesnel

• • • •

247 Öncelikle *Mantık Bilimi*'nin gelişiminde genelde nesnellikle karıştırılan kavramlar yeniden gözden geçirildiğinde şu kavramlar görülebilir: varlık (*sein*), varoluş (*dasein*), gerçeklik (*realität*), bir şey (*etwas*), şey (*Dinge*), somut varoluş (*Existenz*) ve aktüellik (*wirklichkeit*). Ancak Hegel için nesnellik tüm bu kavramlardan farklı ve bunları da içeren bir anlama sahiptir.

248 Hegel, EL, § 24, s. 56; Werke 8, s. 81.

olan şey, benim dışımda, herkes için ortak şekilde kavranılabilir olma demekse, kıyas'ın hareketi bize ilk baştaki subjektif atfetmelerin hepsinin ortadan kalktığını ve objektifleştiğini gösterdi. "Rastgelelikten azade ise rasyonel ilkelere, mükemmel sanat eserlerine nesnel deriz."[249] Öyleyse subjektif Kavram, öyle bir bütünlüğe ulaştı ki artık buna objektif denebilir.

Böyle anlaşıldığında nesnellik, öznelliğin bütünleşmesinden oluşan bir ayrımlaşmış bütünlüktür. Bu objektif bütünlüğü ilk ve yalın hali *mekanizm*dir. Mekanistik bir bütünlükte, her parça kendi başına bütünün parçasıdır, her parça öteki parça ile aynıdır (*gleichgültich*) aynı zamanda öteki parçaya karşı kayıtsızdır (*indifferenz*). Mekanizm, hiçbir unsurun kendini belirleyemediği, her parçanın diğerinden etkilendiği ve böylelikle nihayetinde tüm evrene kadar genişleyen bir etkiler zincirinin olduğu deterministik evren modeldir.[250] Hegel'in analizinde mekanizm, kendi içinde açıklama modeli olarak çözülerek yerini, her bir unsurun kendi kimliğine başkası ile etkileşiminde ulaştığı *kimyevilik* (*chemism*) gelir. Kimyevilik kayıtsız, kendine başına, uniform, atomistik modelden ilişkisel modele geçiştir. Kimyevi nesne kendi başına düşünülmez, o hep başka bir ilişkiselliğin sonucudur. Kimyasal süreç nesnesini ilişkisel bütünlük olarak kavrar. Ancak kimyevi tepkimenin sonucunda nötralize bir ürün çıkarak süreç sonlanır. Yeniden tepkime olabilmesi için bir dış müdahale gerekir. Böyle bir dışsal müdahaleye ihtiyaç olmadan sürekli devam eden dinamik kimyasal süreç ise ancak organizmada görülür.[251] Organizmanın ayırt edici unsuru ise, mekanizmanın tersine *kendini-belirleme*, yani *amaç* (*purpose, der Zweck, telos*) kavramıdır. Organizmacı teleolojide, tüm mekanik ve kimyasal süreçler organizmanın bütünlüğünü sürdürmek adına yapılır. Çağdaş biyolog Pross'un dediği gibi fizik ve kimya teleolojik biyoloji içerisinde içerilerek-aşılır (*aufhebung*):

• • • •

249 Hegel, SL, s. 629; WL, s. 1323. "Vernünftige Grundsätze, vollkommene Kunstwerke usf. heißen insofern *objektive*, als sie frei und über aller Zufälligkeit sind."

250 Hegel, SL, s. 633; WL, s. 1326.

251 Burada bahsi geçen dinamik sistem kimyası ileride doğa felsefesi bölümünde ayrıntılı izah edilecektir.

> Fizik ve kimya kuralları telenomik dünyada da işler...ama önemleri ikincildir. Temelde yatan fizik ve kimya kuralları, sanki bir şekilde daha baskın olan bir ilkeler dizisince rehin alınıp etkisizleştirilmiş gibidir.[252]

Mekanizm yerini kimyeviliğe o da organizmaya bırakmak zorundadır ve her bir düzeyde farklı nesne ve süreç kavramsallaştırmaları yapılmalıdır.[253] Mekanik ve kimyevilik yine geçerlidir ama bunlar çok genel kalır, organizmanın amaçlılığı içerisinde içerilip açılır ve yeni bir telenomik açıklama modelinin kavramsal yapısına ihtiyaç hasıl olur.

"Amaçlılık, unsurlarına *kendinde ve kendisi için bir birlik* veren bir *tasarımdır* (*als ein Verstand*)."[254] Burada dikkat edilmesi gereken nokta, amaçlılığı dışsal bir müdahale olarak anlamamak, nesneye içkin olarak tasavvur etmektir. Hegel burada Kant'ın içsel teleoloji kavramını hatırlatır. Doğal organizmadaki içsel teleoloji; organizmanın yaşamının, organizma aracılığıyla (kendinde) ve organizmanın yaşamı uğruna (kendisi için) bir bütün olarak korunmasından ibarettir. Burada form ve içerik, amaç ve nesnesi, süreç ve sonuç birlikte düşünülmesi gerekir.

> Kant'ın felsefeye en büyük hizmetlerinden birisi dışsal niyetlilik ile içsel niyetlilik arasında fark koymasıdır. İçsel niyetlilik, *yaşam* fikrine, *İdea* fikrine giden yola açar. Bu kavram yoluyla Kant felsefeyi refleksiyonun belirlenimlerinin ve metafiziğin göreceli dünyasının üzerine *olumlu* olarak çıkarmış. Metafiziğin üzerine çıkmayı *Saf Aklın Eleştirisi* ancak belirsiz, eksik ve *olumsuz* yoldan yapabilmiştir.[255]

• • • •

252 Addy Pross, *Yaşam Nedir? Kimyanın Biyolojiye Dönüşümü*, çev. Raşit Gürdilek, İstanbul: Metis Yay., 2016, s. 26.

253 Hegel, SL, s. 651; WL, 1372. "Wenn Mechanismus und Zweckmäßigkeit sich gegenüberstehen, so können sie eben deswegen nicht als *gleich gültige* genommen [werden], ..."

254 Hegel, SL, s. 653; WL, s. 1375.

255 Hegel, SL, s. 654; WL, s. 1377. "Eines der großen Verdienste Kants umdie Philosophie besteht in der Unterscheidung, die er zwischen relativer oder *äußerer und innerer* Zweckmäßigkeit aufgestellt hat; in letzterer hat er den Begriff des *Lebens, die Idee*, aufgeschlossen und damit die Philosophie, was die Kritik der Vernunft nur unvollkommen, in einer sehr schiefen Wendung und nur *negativ* tut, positiv über die Reflexionsbestimmungen und die relative Welt der Metaphysik erhoben."

Görüldüğü gibi teleolojik modelde, tıpkı kıyasta olduğu gibi, evrensel (yaşam) ile tekil (organizma) birlik içerisindedir. Organizmada olan (*sein*) ile olması gereken (*sollen*), özgürlük ile zorunluluk birbirine geçmiş bir şekilde kendisini gösterir.[256] Bu bütünlük fikri *yaşam*'a ya da *İdea*'ya giden yolu açar.

Mantıkta yaşamın ne yeri var? "Hegel artık burada formel bir bilim olarak mantıktan değil dünya üzerine konuşabilmemizin mantıksal formu üzerine bir refleksiyona girişir. Çünkü her türlü konuşma ve bilme ve hakikat öncesinde bir yaşam dünyası ve yaşam pratiğini varsayar."[257]

İdea yaşamın gerçekleşmiş halidir. Zaten Hegel'in yeni bir metafizik geliştirmedeki tüm aramacı, yaşamı ve yaşayan Tözü açıklamaktır.

4. İdea: Somut ya da Tekil Evrensel

> Sadece mutlak İdea *varlık*tır, tükenmez *yaşam*dır, *kendini bilen hakikat*tir ve *Hakikattin tümüdür*, geri kalan her şey hatadır, kafa karışıklığıdır, zandır, keyfiliktir, boş çabadır, gelip geçicidir (Hegel)[258]

Fark edileceği gibi, Hegel'in mantığı yeni baştan ele alma projesi onu evrensel-tekil ilişkisi üzerinden yeniden okumaya dayanır. Mantığın tüm hareketi de, en kesin bilgiye (*certainity*) ulaşmak için uygun önermeleri ve kıyasları kurmak değil, evrensel ile tekilin iç içe geçtiği bir totaliteye ulaşmaktır (*truth*). Böylelikle iddia ettiğimiz gibi mantık epistemolojik bir proje değil, en *dinamik ve kararlı*[259]

• • • •

256 Khurana'ya göre özgürlüğün oluşumu, biçimi ve gerçekleşmesi hep yaşamın belirlenimleri olarak okunabilir. Yaşam ve otonomi fikri birbirlerinin analoğudur. Thomas Khurana, *Das Leben der Freiheit*, Berlin: Shurkamp Verlag, 2017.

257 Pirmin Stekeler-Weithofer, "Gehört das Leben in die Logik?", *Sich in Freiheit entlassen*, ed. H. Schneider, Bern: Switzerland: Peter Lang D, 2004, s. 157-189.

258 Hegel, SL, 735; WL II, s. 549. "Alles Ubrige ist Irrtum, Trübheit, Meinung, Streben, Willkür, Vergänglichkeit; die absolute Idee allein ist *Sein*, unvergängliches *Leben, sich wissende Wahrheit*, und ist *alle Wahrheit.*"

259 Kararlı kelimesinden 'kararlı atom' kavramında olduğu gibi kendi içinde kuvvetler dengesi olan ve dışarıdan kolaylıkla dağılmayan bütünlüğü kastediyorum.

varlık biçimini bulmaya yönelik bir *ontolojik* projedir. Bu onto-lojiye göre, mantıksal olarak en dinamik ve kararlı evrensel-tekil ilişkisi modeli en yetkin varlığın ne olduğunu söyleyecektir. Düşüncedeki varlığı ile dış dünya gerçekleşmesi tam olarak örtüşen şey en yetkin varlık olacaktır.[260] Bu metafizik onto-logik içerisinde evrenselin konumlanışına göre dört farklı ontoloji birbirinden ayrılabilir. Bu ayrımı Hegel doğrudan yapmamış olsa da tüm mantığın akışı ve subjektif mantığın subjektivite bölümünden bu çıkarım yapılabilir.[261]

• • • •

260 H. S. Harris, "Hegel's Correspondence Theory of Truth", *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, c. 15, no. 1, 1994, s. 1-13.

261 Hegel eserlerinde açıkça bu ayrıma göre bir sınıflandırma yapmamış olsa da üç tür evrensel anlayışını kendi evrensellik fikrinden ayırır: "Birincisi Yargının kendisini belirlenimleri vardır; başlangıçta soyut, *hepsiliğin duyulur evrenselliği* (*sinnlichen Allgemeinheit zur Allheit*), *cins ve türleri* (*Gattung und Art*) ve *gelişmiş Kavram'ın evrenselliği* (*und zur entwickelten Begriffsallgemeinheit*)" Hegel, EL §170 s. 248. Bu tarz bir sınıflandırmayı Winfield ve Stern gibi başka yorumcular da yapmaktadır. Winfield bu evrensellik anlayışlarını soyut evrensel, sınıf (class) evrenseli ve cins evrenseli diye üçe ayırmaktadır. Dördüncü alternatif olarak Hegel'in Kavramın evrenselini saymaktadır. Yine Herman Sinai'ye göre, "gelişmiş bir yargı kavrayışı gelişmiş bir evrensellik kavrayışıdır. Bir yargıda atfedilen evrenseli Hegel dört sınıfa ayırır: (i) soyut evrensellik, (ii) hepsilik, (iii) cins/tür evrenselliği, (iv) Kavram'ın evrenselliği. Winfield de *soyut, sınıf, cins* evrenseli şeklinde ayrım yapmaktadır. Robert Stern de böyle bir ayrıma başvurur. Stern'e göre metafiziğin temel sorusu bir bütünlük olarak görünen şeyin yapısı (tek bir nesne, organizma, benlik, dşünce ya da devlet) ve bu bütünlüğün nelerden oluştuğudur. Ya bu bütünlük atomistik elementlere irca edilir ya da bütün olmadan parçaların akledilmesi imkansızdır. Bütünün temel varlıkların birleştirilmesiyle elde edenlere pluralist, bunun mümkün olmadığını iddia edenlere holist der. Pluralist açıklamaya göre bütün bir birleştirme sürecine yoluyla inşa edilir. Evrende bütünü üretmek için varolan sabit ve bağımsız varlıklar vardır. Holistik açıklamaya göre ise, birlik halindeki bütünlük ontolojik olarak bireysel tözlerden önce gelir, zira uygun şekilde analiz edilebilir birimler bütünden ayrı bir şekilde ele alınamazlar.

Stern'e göre bu ayrıma dayalı üç pozisyon vardır: *tözcü model, demet (bundle modeli) ve töz-tür (substance-kind) modeli.* Tözcü modele göre varolan nesneler özelliklerinden evvel bölünemez varlıklar olarak mevcuttur. Demet modeline göre ise, verili bir töz yoktur, varlıklar özelliklerinin toplamından oluşan bir demettir. Şeyler niteliklerinin, basit İdeaların, duyu verilerinin bir derlemesinden ibarettir. Kantçı moderl nesnenin bütünlüğünü öznenin bütünlüğüne (apperception) dayandırır. Bir yandan özneyi nesnenin bütünlüğünü sağlayan sentez ↠

a. Rasyonalist Soyut Evrensel

Birinci ontolojik konumlandırma soyut evrenselliktir. Bu ontolojiye göre evrensel olan ve tekil olan birbirinden ayrıdır, ya tekil evrenseli içerisinde taşır (*parousia*) ya da evrensel tekile bir pay verir (*meteksis*).[262] Hegel, bu tarz evrenselliği *bağlanma* (*inhere*) ya da *nitelik* evrenseli olarak adlandırır.[263] Burada dikkat çeken durum, evrenselin varlığının tekildeki değişimlerin hiçbirinden etkilenmeden stabil kalmasıdır. Evrensel, "tekil ve partikülere karşıttır."[264] Varlık mantığında incelenen oryantal düşüncede,[265] Elalıların varlık fikri ve Platoncu evrensellik anlayışı bu tür evrenselliğe denk düşer. Aynı zamanda bu, Hegel'in *Ansiklopedi*'nin başında 'metafiziğe karşı birinci duruş' olarak adlandırdığı yaklaşımdır.

• • • •

aktivitesi ile Zemin olarak koymak ve kendinden şeyleri kabul etmek sureti ile tözcü modeli devam ettirirken, öznenin birleştirme aktivitesini formal bir aktivite olarak konumlandırmak suretiyle demet modelini benimser. Yani Kantçı model ampirik demet modelinin sofistike halidir. Üçüncü model ise nesneyi, (insan, köpek, gül gibi) töz kategorisinin evrensel formunun gerçekleşmesi şeklinde indirgenemez bir bütün olarak ele alır. Evrensel form bireysel bütünlüğün temelini oluşturur. Bütün olarak evrensel nesnenin özelliklerine indirgenemez. Julien Maybee, toplamalı evrensel (communality), ortaklık evrenseli (commonality) ve kavram evrenseli şeklinde üçe ayırır. Toplamalı evrenselde tekiller bir özelliğine dayanılarak genelleştirilir ve aynı kefeye konulur. Burada sorun bu özelliğin seçiminin zorunlu olmaması ve bir sübjektif seçme işlemine dayanmasıdır. Ortaklık evrenselinde ise evrensel tekilin doğasını belirler, neden bir tekil olarak insan olduğumuzu düşünen canlı olmamız zorunlu niteliğiyle açıklarız. Ancak burada zorunluluğa bir çare bulunmuş olsa bile, ortaklık evrenseli de tekili yeterince kavrayamaz, sadece değilmez ortak özellikleri kapsar. S. Herman Sinai, "Hegel's Metaphysics of Action", s. 165; R. Dien Winfield, *Hegel's Science of Logic*, s. 212; R. Stern, *Hegel, Kant and the Structure of the Object*, s. 1-4. J. E. Maybee, *Picturing Hegel*, Lanham: Lexington Books, 2009, s. 18.

262 Hegel, SL, s. 557. "Tekil evrenselliğe çıkarılır ya da evrensel aktüelliğini ancak tekilde kazanır."

263 Hegel, SL, s. 556.

264 Hegel, SL, s. 556; SL, s. 531.

265 Hegel, EL, § 29 Z 1, 68. Bu bakış açısından Doğuluların Tanrıyı çok isimli ya da sonsuz isimli olarak tanımlamaları oldukça haklıdır. Aklımız ve gönlümüz sonlu belirlenimlerin hiçbirinde tatmin bulmaz, öyle ki Doğuluların bilgisi mütemadiyen sıfatları aramaktan ibarettir.

> Yukarıda bahsedilen bilim türünde, *evrensel* (cins, vs...) haddi zatında belirlenmiş değildir ve de partiküler olanla içsel bir bağlantısı yoktur; bilakis evrensel ve partiküler birbirine dışsaldır ve rastgeledir. Tıpkı bir araya getirilen partiküllerlerin de birbirine dışsal ve rastgele bir araya getirilmiş olması gibi. Dahası başlangıçlar da [evrensel ve tekil] dolaysızdır, hazır bulunmuş ve farz edilmiştir. Her iki açıdan da zorunluluk söz konusu olmaz.[266]

Evrenselin tekilden ayrıldığı bu ontolojik görüşe, soyut evrensel der Hegel. "Soyutlama demek, somut bir malzemeden, sadece *öznel keyfimize* (*behuf*) göre *bu ya da şu işareti* seçip ayırmak demektir."[267] Burada iki sorun söz konusudur. Birincisi Platon'da da karşımıza çıkan tekil-evrensel ilişkisini kurma sorunudur. Evrensel tekilden ayrı olduğu için tekile atfedilen sıfatların ilişkisi hep bir problem olarak kalır (sıfatlar sorunu). İkincisi ise tekili ve evrenseli ontolojik olarak ayrı ve hazır bir şey (*res*) olarak düşünme sorunudur. Bu açıdan soyut evrensellik aynı zamanda rasyonalizmin de evrenselidir. Çünkü rasyonalizm de, nesne tekilliğinden soyutlanarak evrensel karakterlerine indirgenir. Descartes, *Felsefenin İlkeleri*'nde düşünceye ait olanlar ve şeylere ait olan modlar şeklinde iki genellik modu ayırır.

> Bazı sıfatlar ve modlar şeylerin kendilerinde, diğer bazıları ise bizim zihnimizdedir... Sayılar ve tüm evrenseller sadece düşüncemizin modudur...Yine ayrıca sayı ve bunun gibi *evrenseller* (*universalia*) dediğimiz şeyler, herhangi bir fani şey gibi ele alınamaz, sadece *soyut ve geneldir* (*in abstracto, sive in genere*), sadece düşüncenin modudur (*modus cogitandi*).[268]

Descartes'e göre evrenseller tekilleri düşünebilmek için ihtiyaç duyduğumuz düşüncenin formlarıdır ve şeyler dünyasından ayrı olarak düşünen varlığa aittir. Burada iki husus hemen göze

266 Hegel, EL, § 9, s. 33

267 Hegel, SL, s. 518; WL, s. 1084. Das Abstrahieren hat in dieser Meinung die Bedeutung, daß aus dem Konkreten nur *zu unserem subjektiven Behuf ein* oder *das andere Merkmal* so herausgenommen werden

268 René Descartes, *Principles of Philosophy*, çev. Valentine Rodger Miller & Reese P. Miller, Boston: Kluwer Academic Publishers, 1982, Part I, pf. 58, s. 26. [italikler bana ait]

çarpar: birincisi evrenseller varlığa değil zihne aittir, ikincisi ise zihinsel bir operasyon ile soyutlanarak elde edilirler.[269]

Descartes rasyonalizminin soyut evrensellik anlayışında evrensel, zihnin yaptığı soyutlamadır. Şeylerin değişmez ve basit doğalarını elde etmek için zihin tarafından yapılan bir işlemdir. Rasyonalist anlayışa göre, evrenseller real olarak mevcuttur, biz bu evrensellere zihinsel soyutlama ile ulaşırız.[270] Bu yaklaşımda müdrike evrensele "gerçeklikten bir şeyleri *atarak, soyutlayarak* ulaşır."[271] Rasyonalist gelenek içinde tekilliği en radikal şekilde ele alan Leibniz için bile, tekil olan evrensel ile özdeşleşir, tekil olan bir evren (*universe*) haline gelir.[272]

Hegel, açık örneğini Descartes'te gördüğümüz bu evrensellik anlayışını *ortaklık* (*Gemeinschaftlichkeit*) evrenseli olarak da adlandırmaktadır. Soyut evrensellik; bitki, hayvan gibi şeylerde partiküler özelliklerin atılarak bunlarda ortak olan şeyin bir arada tutulması ile üretilir ve Hegel ısrarlı bir şekilde hakiki evrensellikle, bu türden bir ortaklığı, genelleştirmeyi karıştırmamak gerektiği üzerinde durur.[273] Bu evrensellik fikri neden yetersiz bir ontolojik modeldir?

Hegel'e göre bu evrensellik anlayışının birinci arızası, tekillerin kendi başlarına varolduklarını kabul etmesi ve evrenselin tekillerden refleksiyon yoluyla elde etmesidir. İkincisi, evrenselin

• • • •

269 René Descartes, *Principles of Philosophy*, Part I, pf. 59, s. 26. "Evrenseller birbirine benzeyen tüm tekilleri düşünebilmek için bir ve aynı fikri kullandığımızda ortaya çıkar. Bu fikir tarafından temsil edilen tüm şeylere bir ve aynı ismi veririz, bu isim de *evrenseldir*. Benzer şekilde üç çizgiyle sınırlı bir şekli gördüğümüzde, bizde onun bir fikri oluşur, bu fikre üçgen fikri deriz; ardından aynı evrensel olan İdeayı üç çizgiyle sınırlı tüm öteki şekilleri temsil etmek için kullanırız. Sonra üçgenler arasında bazılarının dik açıları olduğunu bazılarının olmadığını fark ederiz ve bizde dik açılı üçgen evrensel fikri oluşur, önceki fikir ile bağlantılı olan bu yeni fikre *tür* (*species*) deriz. Bu dik açı da evrensel bir *ayrım* deriz ve bununla tüm dik açılı üçgenleri ötekilerden ayırırız."

270 Lawrence Nolan, "Descartes' Theory of Universals", *Philosophical Studies*, c. 89, no. 2/3, s. 161-180.

271 Hegel, SL, s. 518; WL, s. 1084.

272 Hegel, SL, s. 633.

273 Hegel, EL, § 163, A 2, s. 240, Werke 8, s. 312. "des Zusammenfassens des den Gegenständen Gemeinschaftlichen die Begriffe derselben bilde."

hareketsiz ve sabit olarak duran ve zihnin soyutlama işlemine muhtaç halde tasavvur edilmesidir. Üçüncüsü evrensel ile tekilin ayrı durması ve birbirlerini belirleyemez halde olmalarıdır. Evrensel tekilin –zorunlu bile olsa– sadece bir niteliğidir (*attribitum*). Genellikler, soyutlama ile bir kez elde edilince zihinsel işlemler müdrikenin bu boş formu ile meşgul olmaya devam eder ve tekil ve rastgele olan (tarihsel olan) kendi haline bırakılır. Böylelikle Hegel rasyonalist evrensellik anlayışını evrenseli tekilden ayırması, soyutlamaya dayanması ve genel bir niteliği göz önünde bulundurup tekilliğin zenginliğini göz ardı etmesi, kısacası mekanik ve cansız olması nedeniyle eleştirir. Ancak rasyonalizmin alternatifi olan empirisizm de benzer hatalar ile malüldür.

b. Ampirik Evrensel

Buna mukabil ikinci evrensel türü ise ampirik evrenseldir.[274] Bu yaklaşımda birçok tekil bir araya getirilerek[275] evrensellik türetilir. Hegel bu yaklaşımı içerme (*subsumption*)[276] ya da hepsi (*allness*) evrenseli[277] diye adlandırır. Genel olarak ampirik evrenseli şöyle tanımlar:

> Bu evrensellik sadece kendi başına duran tekilleri *bir araya toplar* (*Zusammenfassen*), bu tekillerin *ortaklığı* (*Gemeinschaftlichkeit*) karşılaştırmalarından gelir. Evrenselden bahsedilince ilk akla gelen subjektif *tahayyül* (*vorstellen*) bu tarz ortaklıktır.[278]

Genel olarak bilimsel yöntemde sıkça kullanılan bu Locke'cu evrensellik yaklaşımı, elde-hazır olarak var olan tekillerin şu veya bu ortak özelliklerine göre karşılaştırılarak sınıflandırılması ve

• • • •

274 Hegel, SL, 573; WL, s. 1200. "die empirische Allgemeinheit."

275 Hegel, SL, s. 549.

276 Hegel, SL, s. 565.

277 Hegel, SL, s. 565. Başka vesilelerle; *refleksiyon* evrenseli (Hegel, SL, s. 565; SL, s. 611), refleksif benzerlik (*reflective semblance)* (Hegel, SL, s. 611), görece evrensel (*relative universal*) (Hegel, SL, s. 533) gibi farklı etiketler de kullanmıştır.

278 Hegel, SL, s. 572; WL, s. 1198. "Diese Allgemeinheit ist daher nur ein *Zusammenfassen* der für sich bestehenden Einzelnen; sie ist eine *Gemeinschaftlichkeit*, welche ihnen nur in der *Vergleichung* zukommt. – Diese Gemeinschaftlichkeit pflegt dem subjektiven *Vorstellen* zunächst einzufallen, wenn von Allgemeinheit die Rede ist."

müşterek olanların bir araya getirilerek tekillerden evrenselliğin türetilmesidir. Burada evrensel sadece tekilin bir uzantısı olarak varolan epifenomenal bir gerçekliktir. Tıpkı "kötü sonsuz"da her bir sonlunun ileriye doğru genişletilerek sonsuzun türetilmesi gibi, burada da tekillerin dizisinden evrensellik türetilir. Locke'a göre gerçek var olan şeyler duyu nesneleridir, müdrike refleksiyon ile bunları bir araya getirerek kompleks ideaları ve dolayısıyla evrenselleri oluşturur. Ancak evrenseller gerçekten varolan şeyler değil zihnimizin refleksiyonunun araçlarıdır.[279] "Öyleyse bu evrensellik kendi başına duran tekillerin birbirleriyle *eşleştirme* (*Vergleichung*) yoluyla sadece *bir araya getirilmesi* (*zusammenfassung*) ve tekillerin *ortaklaştırılması* (*Gemeinschaftlichkeit*) yoluyla elde edilir."[280]

Hegel'in Ansiklopedide *Metafiziğe karşı ikinci yaklaşım* diye adlandırdığı ampirik evrensellik[281] ile sorunu nedir? Birincisi bu yaklaşımda tekil, evrenselden bağımsız olarak elde-hazır (*vorhandensein*) kendi başına duran bir varlık olarak farz edilir. Hegel, eserlerinde sık sık böyle bir duyusal tekilliğin olamayacağını göstermeye çalışır. İkinci problem, tekillerin *hepsi* olarak düşünülmesinden dolayı, evrenselin aktüel bir gerçekliliği olmaması,

• • • •

279 John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Book III, Ch. III, the Pennsylvania State University, Electronic Classics Series, s. 399. [italikler bana ait]. Külliler (*general*) ya da evrenseller (*universal*) müdrikemizin ürünleridir ve *şeylerin gerçek varoluşlarına ait değildir.* Genel kelimeler meselesine dönersek, söylediklerimizden açıkça anlaşılacağı üzere külli ve evrensel şeylerin gerçek varoluşuna ait değil, ancak müdrikenin kendi kullanımı için yarattığı İdealar ve kelimeler nev'inden *sadece işaretlerle alakalı ürünler ve icatlardır.* Söylediğimiz gibi kelimeler külli İdeaların işaretleri olacak şekilde kullanılan genellemelerdir ve partiküler şeylere uygulanabilir; ama İdealar birçok partiküler şeyin temsilcisi olarak oluştuğunda külli olurlar. Lakin kelimelerin ve İdeaların anlamları külli olsa bile evrensellik, hepsi de varoluşlarında partiküler olan şeylerin kendisine ait değildir. Partikülerleri çıkardığımızda, külliler sadece bizim ürettiğimiz ürünler olarak kalır. Külli doğaları müdrikenin birçok partikülleri temsil etsin veya işaret etsin diye yerleştirdiği kapasiteden başka bir şey değildir. Çünkü evrensellerin manası *insan zihninin onlara eklediği bir ilişkiden* başka bir şey değildir.

280 Hegel, SL, s. 572.

281 Hegel, EL, § 37-38-39, s. 76-80.

bir ufuk, bir ödev (*Aufgabe*),[282] gelmekte olan bir şey olarak anlaşılmasıdır. Üçüncü sorun, evrenselin zorunluluk özelliği taşımaması, bizim şu veya bu özellik açısından tekilleri sorgulayıp buna göre genellememizdir. Son olarak dördüncü sorun ise, evrenselin tekillerin içerisinde aktüel olarak yer almaması, tekiller üzerine düşünen (reflektif) bir subjektif öznenin bir araya getirme (*Zusammenfassung*) edimine muhtaç olmasıdır, hasılı evrenselliğin yine subjektif kalmasıdır.[283] Hegel ampirik evrenselle ilgili sorunları şu şekilde zikreder:

> Burada evrensel, kendi başlarına varolan ve birbirlerine karşı kayıtsız duran tüm tekilleri kapsayan sadece dışsal bir bağ olarak görünür. Oysa gerçekte evrensel tüm tekillerin tözü, kökeni ve zeminidir. Örneğin bir şehrin ve ülkenin sakinleri olan Caius, Titus ve Sempronius'u bir arada düşündüğümüzde gerçekten de bunların hepside insandır ama bu, basitçe onlarda ortak olan şey değildir. Aksine onlarda evrensel olan şey onların türüdür, bu tür olmadıkça onlar oldukları şey olamazlar... Dikkat etmek gerekir ki, hayvanlardan ayrı olarak tüm insanlarda ortak olan şey, insanların kulak memesine sahip olmasıdır.[284]

Hegel'in verdiği kulak memesi örneğinde görüleceği gibi hayvanlardan farklı olarak tüm insanların kulak memesine sahip olması ve bunun evrensel olması, ampirik evrensellik açısından bir arada tutan ortan bir özellik olarak görülebilir. Ancak bu tamamen yüzeysel bir bağlantıdır ve insan olmanın temel nitelikleri ile alakalı zorunlu ve evrensel hiçbir felsefi sonuca götürmez. Ayrıca bu örnek bize evrensellik için seçilen unsurun neden bu şekilde rastgele subjektif bir belirlemeye bırakılamayacağını da göstermektedir. Dahası eğer tekiller kendi başlarına var oluyor ve biz de bu tekillerde ortak olan bir şeyi seçip buna göre bir demet yaparak evrenseli buluyor olsaydık, bu durumda önce tüm insanlarda kulak memesi olması durumunu evrensel olarak değerlendirip daha sonra kulak memesi olan bir heykel ya da robotu gördüğümüzde de buna insandır dememiz gerekecekti. Yani, tekil üzerinde araştırma yapabilmek için bile öncelikle bir evrensele sahip olmama-

• • • •

282 Hegel, SL, s. 573.
283 Hegel, SL, s. 555.
284 Hegel, EL, § 175 A, s. 253.

mız gerektiğine vurgu yapılmaktadır. Sonuç olarak Hegel, evrensel olmadan tekil kendi başına tanınamaz, sadece tekillerden yola çıkarak rastgele bir niteliğin (kulak memesi) genelleştirilmesi ile evrensele ulaşılamaz ve dâhi evrensel subjektif bir beklenti olarak düşünülemez demektedir.

Görüldüğü gibi, Hegel'e göre, evrensel anlayışları bakımından, Descartesçı rasyonalizm ve Lockeçu empirisizm arasında büyük farklar yoktur. İki yaklaşım da, evrenseli tekilden ayırarak, onu tekiller üzerinde yapılan zihinsel bir işlev olarak görmektedir. Rasyonalizm evrenseli doğal, değişmez, tüm gerçekleşmeler için geçerli bir ortaklık olarak değerlendirirken, empirizm evrenseli daha subjektif bir şekilde zihnimizin işlem yapmak için koyduğu işaretlerden, ilişkilerden çıkarılan ürünler olarak anlamaktadır. Evrensel-tekil ilişkisi sorununda da, her zamanki gibi çözüme giden yol da, çözümü tıkayan yol da Kant felsefesinden geçmektedir.

c. Kantçı İçi Boş Evrensel

Her ne kadar Kant ampirik evrenseli kendi evrensellik anlayışından titizce ayırmış olsa bile[285] Hegel'e göre, Kant'ın Kritik felsefesi, evrenselliği düşünen öznenin fonksiyonu olarak görmesinden ötürü, ancak emprisizmin gelişmiş versiyonudur:

> Modern çağımızda en dikkat çeken husus, kuşkunun öne çıkması ve düşünmemizin ürünleri ile şeylerin kendileri arasındaki ayrım üzerinde ısrar edilmesidir. Şeylerin kendileri bizim onları koyduğumuz halden çok başkadır denildi. Önceden zannedildiği gibi dünyada madde ile düşüncenin tam bir uyum içinde olduğunu varsayımına karşı, bir ayrılık özellikle Ktirik felsefe tarafından sürdürülüp korundu. Modern felsefenin merkezi ilgisi bu antitez etrafında döner. Halbuki insanın en doğal hissiyatı bu antitezin doğru olmadığını söyler...Şu anda bir çaresizlik halini almış çağımızın hastalığı, bizim bilişimiz subjektiftir ve ötesi yoktur varsayımıdır.[286]

Kant, evrensel ve zorunlu olanı, nesnelliğin imkan koşulu haline getirerek önemli bir ilerleme kaydetmiştir. Ancak yine de

• • • •

285 Kant, CPR, B4, s. 137. Öyleyse ampirik evrensellik sadece geçerlilikteki rastgele bir artıştır, buradan yola çıkarak birçok durumda olan her durumda da olur denir, "tüm cisimler ağırdır" önermesinde olduğu gibi ama kat'i evrensellik özünde yargıya aittir.

286 Hegel, EL, § 22 Z s. 54

bu evrensellik anlayışı modern felsefenin temel hastalığına düçar olmuş, evrenseli belki de Locke'un bile kabul edeceği şekilde subjektif hale getirmiştir. Son kertede, Kantçı evrensel, nesnenin bütünlüğünü öznenin bütünlüğüne dayandırır.[287]

Empirisizmde evrensel; gerçekliği olmayan, aklın refleksiyonunun sadece epifenomenal bir yan ürünü iken Kritik felsefede evrenseller a priori belirlenimlerdir ve *evrensel ve zorunlu* olarak tecrübe nesnesini belirler.[288] Kantçı içi boş evrensel yaklaşımında evrensel olan, müdrikenin görünün çoklusuna eklediği bir dayatmadır. Ampirik evrenselden farklı olarak, Kant'ta evrensel, nesnenin kurulumunda inşa edici bir rol oynar. Ancak her ne kadar nesnenin kurulumuna zorunlu olarak müdahil olsa da Kantçı içi boş evrensel fikri, Hegel'e göre modern felsefenin en kusurlu yanlarından birini ihtiva etmektedir. Bu kusur da, evrenselliği hakikat alanının dışına çıkarıp ona sadece objektif geçerlilik (*objektive gültigkeit*) atfetmesidir. Kant'ın transdantal mantık bilimi bilmenin evrensel yasalarının objektif geçerliliği üzerine odaklanır. Transandantal mantık, "*düşünmenin subjektif koşulları* nasıl *objektif geçerliliğe* sahip olur?" sorusu etrafında döner.[289] Mümkün bir tecrübe için düşünmenin koşulları olan *kategoriler* ve görünün koşulları olan zaman ve mekan, a priori objektif geçerliliğe sahiptir.[290] Evrenseller bize hakikate dair bir şey söylemez, sadece objektif geçerliliği garanti altına alır. Evrensel olarak objektif geçerlilik sağlayan kategoriler, görünün malzemesi olmadığı takdirde içi boştur. Kant, objektif geçerlilik kavramı yoluyla evrenseller konusundaki realizm-nominalizm kavgasını baypas etmiştir. Sorunu evrensellerin *realitesi* sorunu olmaktan çıkararak evrensellerin *geçerliliği* sorunu haline getirmiştir. Öte yandan evrenselin inşa ettiği nesnenin geçerliliğe sahip olduğu iddia edilerek, nesne hakikat (*truth*) alanından çıkarılarak kesinlik (*certainity*) alanına devredilmektedir. Kategoriler sadece dışa-

• • • •

287 Robert Stern, *Kant, Hegel and The Structure of the Object*, s. 4.

288 Kant, CPR, B 4, s. 137. "Zorunluluk ve katı evrensellik a priori bilmenin güvenilir göstergesidir."

289 Kant, CPR, A 90 B 122 s. 222.

290 Kant, CPR, A 111, s. 234.

rıdan gelen real ampirik malzeme ile içi dolabilen, içi boş evrensel geçerlilik fonksiyonlarıdır.

Hegel göre, evrenseli tekilin kavranması için zorunlu bir koşul haline getirmekle Kant modern felsefede büyük bir ilerlemeye neden olmuştur. Üstelik subjektif Kavram ile objektif geçerli düşünmenin nesnesinin ayrılamaz olduğunu göstermek de büyük bir başarıdır. Ancak evrensellerin hakikatten mahrum olduğunu, dahası duyunun ampirik realitesine muhtaç olduğunu, sadece objektif geçerlilik için mantıksal fonksiyon olduğunu söylemek, yani hakikatten vazgeçip kesinliğe sığınmak, Hegel için Kant'ın evrensellik anlayışını kabul edilemez kılar. Bir kez daha Hegel, modern felsefenin arızalarına, *Kant yoluyla Aristoteles üzerinden* dönerek cevap vermeye çalışmaktadır. Evrenseli özneden alıp töze geri iade etmek için, Kant'a Aristoteles aşısı yapar.

d. Aristocu Cins (genus) Evrenseli

Bu kusuru ikmal etmeye namzet dördüncü evrensellik yaklaşımı, Aristocu *objektif evrensel*, ya da *cins* (γένος) evrenselidir. Bu evrensellik yaklaşımında artık evrensel tekilden ayrı değildir, evrensel tekili belirleyen somut evrenseldir. Evrensel öznede içerilen bir *nitelik* değil, tüm tekilllerin müşterek özelliği değil, tekilleri tözsel olarak belirleyendir. Örneğin, metal olmak bakırı da, altını da, demiri de belirler. Metalin cins olarak evrenselliği tüm alt türlerinin özelliklerini belirler. Burada evrensellik, subjektif bir atfetmeye ya da nitelikleri bir araya toplamaya dayanmaz, bizatihi nesnenin doğasında yer alan objektif bir belirleyicidir. Hegel cins evrenselini şöyle tanımlar:

> "Tüm insanlar" yerine artık 'insan türü' deriz. Burada evrensellik *cins*e ya da evrenselliği içinde somut olan evrensele ulaşmıştır. Cins [tekil] öznelere bağlı (*inhere in*) değildir, öznenin bir niteliği değildir ya da zaten bir nitelik değildir, tözsel saflığı içerisinde tüm tekil belirlenimleri çözerek içine alır. – Negatif kendine özdeşlik olarak vaz edildiği için tam da bu nedenle öznedir ama bu özne artık bir yüklem altında kapsanmaz.[291]

Cins evrenselinde iki nokta öne çıkmaktadır. Birincisi, evrensel tekil olana zorunlu karakterini verir. İkincisi ise evrenselin ne-

291 Hegel, SL, s. 574.

gatif karakterinin açığa çıkmasıdır, yani evrensel tekil nesnelerin pozitif bir özelliği (niteliği) değil, tüm tekilliklerin içerisinde yer almasına rağmen yine de kendi kalabilen, kendine dönebilen negativitedir.

Aristoteles evrensel (καθόλου) ile cinsin (γένος) aynı şey olduğunu ve ilk felsefenin (metafiziğin) konusunun, değişmez olan bu evrenselleri bulmak olduğunu beyan etmektedir.[292] Aristoteles felsefesinde "var olan nedir? (τί τὸ ὄν)" sorusu "töz (*substance*, οὐσία) nedir?" sorusuna eşitlenmektedir.[293] *Kategoriler* kitabında tözün ilk anlamının bireyler, ikinci anlamının cinsler olduğunu söylerken, *Metafizik Zeta* kitabında *ousia*'nın anlamını biraz dönüştürerek tözün, öz ya da tanım (τὸ τί ἦν εἶναι) olduğunu söyler.[294] Bir şeyin özünün onun tözü olduğunu[295] ve bu özünde esas anlamda form (εἶδος) olduğunu söyler.[296] Bir şeyin ne olduğunu söyleyen, onun formülünü veren tanımı, o şeyin özüdür.[297] Öz ise, birle-

• • • •

292 Aristotle, *The Metaphysics*, Book VII (I), 1026a, s. 128. (πρώτη φιλοσοφία καθόλου ἐστὶν ἡ περί τι γένος)

293 Aristotle, *The Metaphysics*, Book VII (I), 1028b 2-4, s. 89. "Varlık nedir sorusu, doğrudan töz nedir sorusudur." (καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία). Aristoteles, 'varlık nedir?' diye sorduğunda önce, *Kategoriler* kitabında varolanları mevzuda (τὸ ὑποκείμενον) var olanlar mevzu için söylenenler (*said of subjects*) diye ayırır. Buna göre evrenseller (τὸ καθόλου) ki, bunlar cinstir, mevzular için söylenen ikincil tözlerdir. Bu evrenseller kendi başlarına varolmaz, birincil tözler için söylenirler. Birincil tözler (πρώτη οὐσία) karşıtları (τα ἐναντια) taşıyabilirken, karşıt evrenseller aynı anda bir mevzuda olamazlar, yani at aynı anda hem duruyor hem koşuyor olamaz. (Aristotle, *Metaphysics*, 1005b19, s. 46.)

294 Aristoteles tözü (ousia) dört muhtemel aday arasında arar: evrensel (τὸ καθόλου), cins (τὸ γένος), madde (τὸ ὑποκείμενον), öz (τὸ τί ἦν εἶναι). Ona göre töz, ayrılabilir bir buradalığa sahip olmalı (thisness), kendi başına varolabilmeli, varlığın nedeni olmalı, ortadan kalktığında varlıkta ortadan kalkmalı ve o varlığın formülünü (logosunu) vermelidir. Madde her şeyde varolan ancak ayrılamayan, buradalığa sahip olmayan bir şey olduğundan töz olamaz.

295 *A.g.e.*, 1028a 13-14, s. 89 "esas olarak bir şeyin neliği (mahiyeti), şeyin tözü demektir" (καὶ τὸ τί ἦν εἶναι λέγεται εἶναι ἡ ἑκάστου οὐσία).

296 Aristotle, *Metaphysics*, 1032a33, s. 97. "Form kelimesiyle her bir şeyin özünü ve birinci tözü kastediyorum." (εἶδος δὲ λέγω τὸτί ἦν εἶναι ἑκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν)

297 *A.g.e.*, 1017b22, s. 69. "Bir tanım olan, Öz de, her bir şeyin tözüdür denilir." (ἔτι τὸ τί ἦν εἶναι, οὗ ὁ λόγος ὁρισμός, καὶ τοῦτο οὐσία λέγεται ἑκάστου)

şik tözden formu soyutladığımızda (ἀφαίρεσις) geriye kalan tözsel form, yani tanımıdır.[298] Evrenseller bir mevzuya atfedilebilir olmalı, birincil tözler olan tekiller gibi ortadan kalkmamalıdır. Bu nedenle tekiller olmadan evrensel söz konusu olamaz. Evrenseller tekillere atfedilir ve onların ne olduğunu söyler. Bu nedenle evrensel ve cins, töz değildir. Bir tekilin bir özü olması için onun bir tanımı olması gerekir. Tanım da evrensel olana, yani forma (εἶδος) ilişkindir.[299] Aristoteles, "Sokrates ve Callias maddeleri dolayısıyla ayrıdır... biçim dolayısıyla aynıdır" derken bu tekil kişileri insan olarak tanıyabilmemizin nedeninin evrensel cins olduğunu, mekanda ayrı görebilmemizin nedeninin ise farklı mevzular olduğunu iddia etmektedir.[300] Öyle ise madde, varlığın tekil yönünü (τὸ καθ ' ἕκαστον) form ise varlığın evrensel yönünü oluştmaktadır. Her ne kadar biz varlıklarla hep madde ve form bileşiği olarak karşılaşsak bile, tanımlanabilir olan bu bileşiklerin içerisinde yer alan ve onlara açıklayıcılığını (*logos*) veren, formdur. Tekil kendi başına tanınamaz ve bilinmemez olduğu için, tekilin içerisinde ikamet eden evrensel olan tözsel formu bulmak bilimin görevidir. Sonuç olarak Aristotelesçi cins evrenseli, subjektif, dışsal bir eklenti değildir, tekil ile zorunlu bir belirleme ilişkisine sahip somut evrenseldir. Tekilin doğasını, özünü belirleyen evrenseldir.[301]

Böyle anlaşıldığında tekil olan evrensel olanda bir değişim yaratamaz. Etki gücü evrensel formdan tekil gerçekleşmeye doğrudur, tersi hareket mümkün değildir.[302] Empirisizm (ve öncesinde nominalizm) evrenseli sadece öznel bir sayıp dökme unsuruna çevirirken, Aristotelesçi evrensellik anlayışı tekili evrenselden ayırmamakta ve evrensele açıklayıcılık (*logos*) rolünü vermektedir. Emprisizmin evrenselinin hareketi dışarından içeri doğru

• • • •

298 *A.g.e.*, 1032b14, s. 97. "madde olmadan töz deyince ben özü kastediyorum." (λέγω δὲ οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι)

299 *A.g.e.*, 1036a29, s. 104.

300 Marc S. Cohen, "Aristotle's Metaphysics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2016 (çevrimiçi) https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/aristotle-metaphysics.

301 Hegel, EL, §177 s. 254. "die *Substanz* oder *Natur* des *Subjekts*, das *konkrete* Allgemeine– die *Gattung*."

302 K. Dusing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, s. 306. "Aristonun evrenseli saf subjektifiveye dayanmayan tözsel evrenselliktir."

iken, Aristotelesçi evrenselin hareketi içeriden dışarı doğrudur. Aristocu evrensellik, dışsallığı redderek içe doğru katlanmakta, dışsal nesnenin karakterini sürekli kendisi ile özdeş olarak kendinde kalan evrensel vermektedir. Hegel, evrenselin bu belirleyici karaktere ulaşmasını birinci olumsuzlama olarak görür. Lakin ona göre, spekülatif adım tekrar atılmalı, olumsuzlamanın olumsuzlaması yapılmalı, evrenselin kendi içine kapanıp katı, değişmez, sabit bir karaktere bürünüp şeyleşmesine müsaade edilmemelidir.[303]

Klasik metafizik ile modern düşüncenin gerilimi tam bu noktada cereyan etmektedir. Aristoteles bilimi, tekile söz hakkı tanımıyor, rastgele olanı, yeniliği dolayısıyla tarihsel olanı dışarıda bırakıyordu. Gerçekten de, klasik metafizik ve tarihe değer vermek birbirleri ile uyuşmaz. Felsefe tarihinde ilk defa Hegel, sistematik düşüncenin kalbine tarihsel gelişimi yerleştirmiştir.[304]

> Bilgi arayışında klasik felsefe, zamansal aktüele hayret ile başlar ve oradan genel mümkünlüklere geçer –buraya kadar tarihsel gelenekle aynı rotada ilerler. Ancak klasik felsefe sonunda, mümkün olanlar evrensellerdir ve tekillerden önce varolurlar sonucunu çıkarır. Düşüncenin genel olarak tanımladığı imkan, ontolojik olarak tekil olaylara göre daha evladır. ...Özetle klasik metafiziğe göre evrensel ve zorunlu olan, tekil ve eşsiz olana göre ontolojik olarak önceliklidir. Aristocu ifadeyle aktüalitenin genelliği ya da form, maddenin potansiyelliğinde bireyselleşir. Kantçı ifadeyle evrensellerin imkanı zamansal aktüellerde gerçekleşir... Tarihsellik ve klasik felsefe birbirine doğrudan karşıttır. Çünkü tarihte önemli olan, yeni ve eşsiz olan tekillerin, ontolojik olarak genelliklerden önce gelmesidir. Ancak metafizik, evrensellerin bireylerden önce geldiğini varsayar.[305]

Tarihsellikle metafizik düzeyde yüzleşen ilk filozof olan Hegel,[306] tekili evrensele kurban etmeme gayesi güderken bir yan-

• • • •

303 Hegel, SL, s. 533; WL II, s. 279. "als Zweites, als Negation der Negation ist es *absolute Bestimmtheit oder Einzelheit* und *Konkretion.*"

304 John W. Burbidge, *Hegel's Systematic Contingency*, s. 9.

305 *A.g.e.*, s. 13-14.

306 Kojeve'nin tespit ettiği gibi felsefe tarihinde metafizik düzeyde zamansallığın önemi ilk keşfeden filozof Hegel'dir. "Parmenides-Spinoza'yı göz önünde bulundurmazsak bu tarih içerisinde iki büyük dönemin bulunduğunu söyleyebiliriz: Platon'dan Kant'a kadar uzanan ⇨

iken, Aristotelesçi evrenselin hareketi içeriden dışarı doğrudur. Aristocu evrensellik, dışsallığı redderek içe doğru katlanmakta, dışsal nesnenin karakterini sürekli kendisi ile özdeş olarak kendinde kalan evrensel vermektedir. Hegel, evrenselin bu belirleyici karaktere ulaşmasını birinci olumsuzlama olarak görür. Lakin ona göre, spekülatif adım tekrar atılmalı, olumsuzlamanın olumsuzlaması yapılmalı, evrenselin kendi içine kapanıp katı, değişmez, sabit bir karaktere bürünüp şeyleşmesine müsaade edilmemelidir.[303]

Klasik metafizik ile modern düşüncenin gerilimi tam bu noktada cereyan etmektedir. Aristoteles bilimi, tekile söz hakkı tanımıyor, rastgele olanı, yeniliği dolayısıyla tarihsel olanı dışarıda bırakıyordu. Gerçekten de, klasik metafizik ve tarihe değer vermek birbirleri ile uyuşmaz. Felsefe tarihinde ilk defa Hegel, sistematik düşüncenin kalbine tarihsel gelişimi yerleştirmiştir.[304]

> Bilgi arayışında klasik felsefe, zamansal aktüele hayret ile başlar ve oradan genel mümkünlüklere geçer –buraya kadar tarihsel gelenekle aynı rotada ilerler. Ancak klasik felsefe sonunda, mümkün olanlar evrensellerdir ve tekillerden önce varolurlar sonucunu çıkarır. Düşüncenin genel olarak tanımladığı imkan, ontolojik olarak tekil olaylara göre daha evladır. ...Özetle klasik metafiziğe göre evrensel ve zorunlu olan, tekil ve eşsiz olana göre ontolojik olarak önceliklidir. Aristocu ifadeyle aktüalitenin genelliği ya da form, maddenin potansiyelliğinde bireyselleşir. Kantçı ifadeyle evrensellerin imkanı zamansal aktüellerde gerçekleşir... Tarihsellik ve klasik felsefe birbirine doğrudan karşıttır. Çünkü tarihte önemli olan, yeni ve eşsiz olan tekillerin, ontolojik olarak genelliklerden önce gelmesidir. Ancak metafizik, evrensellerin bireylerden önce geldiğini varsayar.[305]

Tarihsellikle metafizik düzeyde yüzleşen ilk filozof olan Hegel,[306] tekili evrensele kurban etmeme gayesi güderken bir yan-

• • • •

303 Hegel, SL, s. 533; WL II, s. 279. "als Zweites, als Negation der Negation ist es *absolute Bestimmtheit oder Einzelheit* und *Konkretion.*"

304 John W. Burbidge, *Hegel's Systematic Contingency*, s. 9.

305 *A.g.e.*, s. 13-14.

306 Kojeve'nin tespit ettiği gibi felsefe tarihinde metafizik düzeyde zamansallığın önemi ilk keşfeden filozof Hegel'dir. "Parmenides-Spinoza'yı göz önünde bulundurmazsak bu tarih içerisinde iki büyük dönemin bulunduğunu söyleyebiliriz: Platon'dan Kant'a kadar uzanan ⇨

dan da, tekili evrenselin ifadesi olarak görme idealinden de vazgeçmemektedir. Napolyon olmadan ondokuzuncu yüzyıl dünyası olmayacağı gibi, ondokuzuncu yüzyılın dünyası olmadan Korsikalı bir teğmen imparator olamayacaktır. Yahut tekil beden içerisinde İsa, ne evrensel babanın tekil bir görünüşüdür ne de bütünüyle Tanrıdır.[307] *Yaşamın* ve *tarihin* zenginliğini kavrayacak öyle bir evrensellik fikri olmalı ki; bu ne varlık mantığındaki gibi basit niteliklerin toplamı veya bir eklenti olsun, ne de tüm tekillerin ardında değişmeden ikamet eden, tekil gerçekleşmelerden etkilenmeden onları belirleyen bir töz olsun. Tekil evrensele form versin ve evrenselden form alsın,[308] evrensel kendinden bir tekil çıkarsın ve tekil de evrenseli dönüştürsün, töz özne olsun ve özne tözü yaşatsın. Yani *Beni*, *yaşamı*, *tini* ve *tarihi* açıklayacak bir evrensel olsun...

> Yaşam, 'ben', tin, Mutlak, Kavram, sadece en yüksek cinsler olan evrenseller değildir bilakis bunlar *somutlar*dır. Somut olanların belirlenimleri sadece türler veya alt cinsler değildir, kendi gerçeklikleri kendi içinde bulunan ve bu gerçekliği tamamlayan kavramlardır. [309]

• • • •

dönem ve Hegel ile birlikte başlayan dönem. Kavram ve Zaman'ı özdeşleştirmeyen filozofların, Tarih'in -yani her birimizin bizzat kendisi olduğuna inandığımız insanın varoluşunun-yani *özgür ve tarihsel bireyin* bir açıklamasını veremeyeceğini (kuşkusuz bunu kanıtlamadımsa da) daha önce söylemiştim. .... Demek ki, Hegel tarafından ortaya serilen reformun temel amacı, Tarih olgusunun bir hesabını verme isteğidir." Kojeve, Alexandre, "Öncesiz-Sonrasızlık, Zaman ve Kavram Üzerine Bir Not", çev. Hakkı Hünler, *Felsefe Tartışmaları*, c. 16. Kitap, s. 109-125, s. 110.

307 Hegel, EL, § 163 A, s. 240. "Her şeyden öte evrenselin gerçek ve kuşatıcı anlamının insanlığın zihnine girmesi için bin yıl sürdü. Bu düşünce Hristiyanlık yoluyla hakkıyla tanınmaya nail oldu. Başka açılardan çok kültürlü olsa da, Yunanlılar hakiki evrenselliği içinde Tanrıyı, hatta insanı bile bilmezdi. Yunan tanrıları sadece partiküler manevi güçlere sahiptiler ve evrensel tanrı, tüm halkların tanrısı Atinalılar için hâlâ bilinmeyen bir tanrıydı....Hristiyan dini mutlak özgürlüğün dinidir ve sadece Hristiyanlar insanı, sonsuzluğu ve evrenselliği içinde, olduğu gibi ele aldılar."

308 Catherine Malabou tam da bu dönüşümü, karşılıklı form alıp form verme işlemini plastisite olarak tanımlar ve Hegel diyalektiğinin özünde plastik olduğunu iddia eder. Catherine Malabou, *The Future of Hegel*, çev. Lisabeth During, Londra: Routlage, 2005, s. 8-9.

309 Hegel, SL, s. 533; WL II, s. 279. "Leben, Ich, Geist, absoluter Begriff sind nicht Allgemeine nur als höhere Gattungen, sondern *Konkrete*, ⇨

e. Hegelci Somut Evrensel ya da Kavramın Evrenselliği

Tüm Mantık Bilimi tekil ile evrensel ilişkisi sorunu etrafında dönmektedir. Hegel de bu ilişkiye dair felsefe tarihi boyunca önerilmiş yaklaşımları gözden geçirerek soyut evrensel ve ampirik evrenselin yetersiz kaldığını iddia etmiş, Kant'ın içi boş evrenselinin öznel kaldığını, Aristoteles'in nesnel evrenselinin ise tekile yabancı olduğunu düşünmüştür.

Hegel'e göre, hiçbir geleneksel kategori düşüncenin 'canlı' aktivitesini yakalayamamaktadır. Hegel'in ilgilendiği Kavramın evrenseli, ampirik görüye dayanarak açıklanamaz, metafizik bir töz ile temellendirilemez, zihinsel bir inşa değildir, öznenin vaz ettiği bir şey değildir, pragmatik bir kriter değildir."[310] Peki nedir bu somut evrensel?

Hegel'in zihnindeki evrensellik anlayışında evrenselden tekile ya da tekilden evrensele doğru tek yönlü bir ilişki söz konusu değildir. Kavramın spekülatif tavrı çift taraflı bir form alıp verme ya da belirlemeyi gerektirmektedir.[311] Somut ya da tekil-evrensel yaklaşımına göre tekil, tözsel bir evrenselin gerçeklik dünyasında bir örneklemesi değil, bilakis aktüel tekil, evrenselin açılıp geliştiği bir dolayımdır.[312] Evrensel de tekillerin ortak özelliklerinden müteşekkil bir zihinsel bağ değil tüm reel tekillerde yaşayan ve işlerlikte olan bir momenttir.[313] Hegel bu kendisini partikülerleş-

• • • •

deren Bestimmtheiten auch nicht nur Arten oder niedrige Gattungen sind, sondern die in ihrer Realität schlechthin nur in sich und davon erfüllt sind."

310 R. B. Pippin, *Hegel's İdealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*, s. 236.

311 Trisokkas evrenselin hareketini, aynı anda içe ve dışa yansıma olarak çifte hareket olarak tanımlamaktadır. Bkz. Ioannis Trissokkas, "The Speculative Logical Theory of Universality", *The Owl of Minerva*, c. 40, no. 2, 2009, s. 141-172.

312 Hegel'de tekil ve evrensel ikisi de zorunlu momentlerdir, biri ötekisinden daha gerçek değildir. Ivan Soll, "Hegel için tümel daha gerçek ve daha doğrudur, düşünceyi tümel olanla özdeşleştirmiştir" diyerek Hegel'i klasik rasyonalizme hapsetme hatasına düşmektedir. Ivan Soll, *Hegel'in Felsefesine Eleştirel Bir Giriş*, çev. Tufan Karaağaç, İstanbul: Ayrıntı, 2019, s. 115.

313 Hegel, EL, § 181 s. 257. "Her şey bir *Kavram*dır, kavramın olduğu yerde momentlerin ayrımı vardır. Kavram'ın *evrensel* doğası *partikülerite* yoluyla kendine dışsal gerçeklik verir ve bu yolla, yani olumsuz ken-

tirerek belirleyen ve tekillerde varlığını sürdüren evrensellik anlayışını şöyle açıklar:

> [İdea] kendisi ile aynı kalan *evrensel*dir, daha net söylersek, evrensel kendini dışa iten negativiteye sahip olduğu için (*die sich von sich abstoßende Negativität*) evrensel evvela *belirsiz bir aktivite*dir. Ancak bu aktivite olumsuz kendine geri dönüş olduğu için, doğrudan kendisini *belirler* ve kendine *partikülarite* verir. Bu partikülarite *kendine dönme formlarının bütünlüğü*, ortaya konulmuş formların farklarına karşıt olarak, bir *içerik*tir (als die gleichfalls in *sich reflektierte Totalität der Form Inhalt* gegen die *gesetzten* Unterschiede der Form ist). Aynı negativite, kendine dönme yoluyla formun kendine dönmesi yoluyla *tekillik*tir. Bir taraftan, bu *(Reflexion) kendine dönme öznenin içsel evrenselliği*dir, öte taraftan *dışa doğru yansıma*dır *(Reflexion)*.[314]

Bu çok açıklayıcı olmayan açıklamasında Hegel, kendi evrensellik anlayışını, evrensel-partiküler ve tekil arasında, üçünün birbirini belirleyerek dönüştürdüğü canlı bir ilişki olarak ifade eder. Evrensel tekilden ayrı düşünülmez, o sadece tekillerin içinde saklı duran bir töz de değildir. Evrensel, tekilleşerek var olan ve bu tekilleşme sürecinde gerçekleşen, farklılaşmayı da kendi bünyesine katan bir harekettir. Kendi içinde negativite prensibini taşıyan evrensel, tekilini kendisinden farklılaştırma özelliğine sahiptir. Her farklılaşma formu evrenselin kendisini ifade ettiği partiküler formlardır ve formların birliği bir tekilliktir. Tekil içerik dışarıdan verilmiş bir sezgisel malzeme değil, formların toplamı olarak elde edilir. Tekil, zaten evrenselin kendi içerisinde farklılaşmasıdır, evrensele dışarıdan verilen yabancı bir unsur değildir.[315] Somut-

• • • •

di içine katlanma yoluyla, kavram kendisini *tekil* yapar. Ya da tersine aktüel olan bir *tekil*dir ve bu tekil *partikülerleşme* yoluyla *evrenselliğe* yükselir, kendisini kendiyle özdeş yapar. Aktüel olan Birdir ama kendisini Kavramın momentlerine böler."

314 Hegel, SL, 657-658; WL II, 446.

315 Zizek'in, Lacan'ın *object petit a* diye adlandırdığı tekil nesnenin, sembolik simgesel ağ partiküler özneleşme süreçleri sonucunda üretilen bir sonuç olarak ortaya çıkmasıyla Hegel'deki tekil-evrensel arasında kurduğu benzerlik öğreticidir. Slavoj Zizek, *Olumsuzla Oyalanma: Kant Hegel ve İdeoloji Kritiği*, çev. Hakan Gür, Ankara: İmge Yay., 2011, s. 286-287.

evrenselin özelliği zaten bu farklılaşmaya açık olmak, kendi başkasını kendine katmaya hazır olmaktır. Yeni olan, tarihsel olan, rastgele olan zaten evrensel için beklenen bir şeydir, evrensel başkalığı, yeniliği, rastgele olanı kendisine katarak kendisini dönüştürmek yoluyla kendisi olur.[316] Bu nedenle Kant'ta olduğu gibi evrensel tekilin karşısında yasa koyucu, nizam veren zorunluluk pozisyonunda yer almaz. Kendisine verilmiş yabancı malzemeye form vermek üzere beklemez, evrensel kendi içeriğini yaratan formun ta kendisidir.

> Öyleyse evrensel *özgür* güçtür, o kendisidir, kendi ötesine uzanarak kendi ötekisini kavrar ama bunu [ötekine] şiddet uygulayan şekilde yapmaz, aksine ötekisinde sakince kendinde kalır ve *ötekisinde iken kendisi*dir.[317]

Hegel'e göre evrensel öyle bir şekilde anlaşılmalıdır ki, onun için yabancılık, ötekilik, rastgelelik ortadan kalksın ve evrensel kendisini huzur içinde ötekine açılma olarak ifade edebilsin. Bu olmadığı takdirde evrensel ile tekil ilişkisi, aklın gerçekliğe giydirdiği, şiddet içeren (*Gewaltsam*) bir hale gelecektir. Böyle anlaşıldığında artık evrensel formun, yabancı içeriğe nizam vermesine gerek kalmayacak, formun hareketi ile içerik, birbiriyle özdeş hale gelecektir. Böylelikle evrensel sürekli kendisini başkalaştırma formunu kazanarak kendine içerik verecek ve yeniliği, değişimi, rastgele olanı daha baştan kendisine dahil etmiş olacaktır.

Bu tarz bir evrensellik anlayışı, önceki evrensellik anlayışlarının yetersiz olduğunu gösteriyor olsa bile, somut olarak nasıl yeni bir yaklaşım sunduğunu açıkça belirtmemektedir. Hegel, çoğu zaman olduğu gibi burada da, bu tarz bir evrenselliğin nasıl temsil edilebileceğini açıkça örneklendirmez. İsa'nın, hem tekil bir insan

• • • •

316 Malabou Hegelci somut evrenselin yapısındaki kendi kendini içsel olarak zorunlu şekilde belirleme ile sürekli ötekine, yeniliğe, olaya, süprize açık olma çifte hareketini *voir venir* (dur bakalım) kavramıyla açıklar. *Voir venir*'in plastik yapısı teleolojik zorunluluk ile sürpriz arasındaki karşılıklı oyunun yapısını açıklamaya çalışır. Catherine Malabou, *The Future of Hegel*, çev. Lisabeth During, Londra: Routlage, 2005, s. 13.

317 Hegel, SL, s. 532; WL II, s. 279. "Das Allgemeine ist daher die *freie* Macht; es ist es selbst und greift über sein Anderes über; aber nicht als ein *Gewaltsames*, sondern das vielmehr in demselben ruhig und *bei sich selbst* ist."

hem evrensel Tanrı olmasını; Rousseau'nun *volonté générale*'ini buna yaklaşan örnekler olarak zikreder. Ancak yukarıda *Ben, yaşam* ve *tin* yalnızca bu tarz bir evrensellik ile anlaşılır denildiğine göre, bu üç örnek üzerinden Hegelci evrensellik anlayışını somutlaştırmak mümkün görünmektedir.

Benlik fikrini ele aldığımızda ilk olarak gördüğümüz şey, Ben'in, bir beden içinde yayaşan bir organizma olduğu, burada tek başına duran bir varlık (*Dasein*) olduğudur. Ancak burada duran varlık, herhangi bir şey gibi durmamakta, zaman içinde sürekli değişerek partiküler özellikler edinmektedir. Zaman içerisindeki tüm ben dediğim haller de, benim evrensel bütünlüğümün içinde eriyerek devamlı dönüşmesine rağmen yine de aynı kalan bir 'evrensel ben' fikri de buna eşlik eder. Üstelik tüm insanlar da kendisine Ben demektedir ve tekil bir canlı olarak Ben, bu 'evrensel Ben' olduğu için kendime 'Ben' diyebilmekteyim. Yani 'Ben' derken, şu anda burada duran tekil-Ben (*subject*), zaman içinde olmakta olan ve belirlenen partiküler özneleşen Ben (*subjectivation*) ve herkesin kendisine dediği şekilde Ben diyebilen evrensel-Ben (*Subject*) aynı benliğin ayrılamaz üç momentidir. Evrensel Ben için, burada duran tekil ben nesne iken, burada duran tekil ben için Evrensel Ben düşünmenin nesnesidir. Transandantal evrensel Ben olmadan tekil ben kendisine Ben diyemez. Tekil benlerin organizma yaşamı olmadan evrensel Ben mümkün olamaz. Bu momentlerden biri ötekine indirgendiğinde künhüne vakıf olamayacağımız Kavramın esas momentleridir.

Yaşam kavramında da benzer örneği düşünmek mümkündür. Yaşam, kendisini yaşayan organizmalar yoluyla sürdürür. Organizmanın varlığı ise yaşamanın evrenselliğine muhtaçtır. Yaşam-evrenseli, tekil organizmalar yoluyla yaşam olmayana, inorganik dünyaya açılır. Tekil yaşayan-canlı, inorganik dünya ile ilişki içerisinde, organik varlığını sürdürerek sürekli ötekiliğe açılarak dönüşür. Canlılar yaşamın evrenselliği içerisinde rastgele hareket etmezler, türler içerisinde partiküler formlar alırlar, türler de tekillerden formlar alarak dönüşürler ve nihayet *evrensel*-yaşamın içerisinden çıkan *tekil*-yaşayan-canlı, evrensel-yaşamın içerisine geri dönerken geriye *partiküler* türler kalır. Yaşamın nasıl Hegel'in spekülatif yöntemiyle ele alınması gerektiği ikinci bölümde ayrıntılı tartışılacağı için burada kısaca örneklenmiştir.

Hegel'in evrensellik anlayışının tinsel dünyayı nasıl açıkladığını gösteren en güzel örnek Marks'ın *Das Kapital*'indeki kapitalizm açıklamasıdır. *Das Kapital*'de gösterildiği gibi para, ne sadece şeylere içkin bir özelliktir (soyut evrensel), ne nesnelerin değerlerini birbiriyle karşılaştırarak eşleştirmesi için bizim subjektif olarak tayin ettiğimiz bir aracıdır (ampirik evrensel), ne de altın gibi herhangi bir değer kuralına göre belirlenen genel eşdeğerdir (içi boş evrensel). Para, ancak zaten her şeyin her şey ile değişebilirliği evrenselliğinin kurulmuş olduğu bir sistemde (evrensel), pazar gibi belirlenmiş dolayım aracı ile (partiküler) bir değiş tokuş (tekil) sırasında ortaya çıkan, bir *şey* gibi düşünülemeyecek, aktivite ile nesneleşmenin özdeş olduğu kavramsal bir sistem içerisinde anlaşılabilir demektedir Marks. Tinsel bir gerçeklik olan para, evrensel formun emek dolayımı ile kendini nesnelleştirip tekil bir değiş-tokuş sırasında aktüelleştirmesi ile geçerlilik kazanır. *Das Kapital*'i yazmadan önce Hegel'in *Mantık Bilimi*'ni titizce okuyan Marx, ancak bu evrensellik kavrayışı ile liberal, soyut para kavrayışlarını eleştirebilmiş somut bilim geliştirebilmiştir.

Bu üç örnekle Hegelci evrensellik anlayışının nasıl uygulanabileceğini gösterdikten sonra nihayet Hegel'in İdea'dan ne anladığını izah etmek mümkün hale geldi. Esasında Hegel'e göre İdea, bu örneklerde gösterdiğimiz gibi tekil-partiküler-evrensel ilişkisinin bir mevzunun kendi dinamiklerinden (*die Sache selbst*) yola çıkarak segilenmesinden başka bir şey değildir. *Mantık-ut Tayr*'daki Simurg'un kuşları gibi, zorlu bir yolculuğu bitirdiğimiz de bulduğumuz şey yolculuğun hikayesinden başka bir şey değildir. Bu nedenle Hegel'in eserlerinde sonuç bölümleri, genelde beklentilerin aksine çok kısa ve etkileyiciliği düşüktür. *Mutlak bilme, mutlak yöntem, İdea* gibi görkemli başlıkların altında anlatılan şey, Kavramın hareketinin yöntemin kendisi olduğu, bu yöntemin de her mevzuda kavranması gerektiğidir.

> Metodun dönüm noktasında, bilme süreci kendi üzerine döner. Bu negativite, basit evrenselliğin, *ilk dolaysızlığın* imal edilmesi demek olan, kendini içererek-aşan çelişkidir. Bu dolaysızlık, ötekinin ötekisi, olumsuzun olumsuzlanması, doğrudan *olumlu* olan, *özdeş* olan, *evrensel* olandır.[318]

• • • •

318 Hegel, SL, s. 746; WL II, s. 564. "Diese Negativität ist als der sich aufhebende Widerspruch die *Herstellung der ersten Unmittelbarkeit*, ↠

Görüldüğü gibi Hegel'in sonunda mutlak yöntem olarak söylediği şey, birinci bölümde şematize edilen olumsuzlama hareketi ile evrensel-partiküler ve tekilin birbirlerini belirlediği dinamik ilişkinin açığa çıkarılmasıdır.

> Özgür ve hakiki düşünce kendi içinde *somut*tur yani o *İdea*'dır. Tüm evrenselliği içinde o İdea'dır ya da *Mutlak*'tır. İdeanın ya da Mutlağın bilimi özünde bir *Sistem*dir, çünkü *somut* olarak hakiki olan sadece dahili kendini izhar etme ve kendisini Birlik olarak bir araya getirme ve tutma, yani *bütünlük*tür. Sadece farklılaşma yoluyla ve farkları belirleme yoluyla somut olarak hakiki olan bu ayrımların zorunluluğu ve bütünün özgürlüğü ile mümkün olur.[319]

Hegel'in İdea dediği şey, Kavramın momentleri olan evrensel-tekil ve partikülerin dinamik bir ilişki içerisinde sürekli birbirlerini belirleyerek varolduklarını kabul ederek ele alınan konuları bu yaklaşıma binaen incelemektir. Kavramda evrensel ve tekil birbirine zorunlulukla dönüşmez, tekil ve evrensel birbirinin zahiri ya da batını yansıması değildir. Bu iki yaklaşım klasik metafiziklerin kavrayış tarzı idi ve Hegel bunların eksikliklerini *Objektif Mantık* bölümünde incelemişti. Tekil ve evrenselin sürekli dolayım yoluyla birbirine döndükleri, üç parçalı çifte olumsuzlama hareketine Kavramın subjektivitesi adını vermişti. Kavramın subjektivitesi yoluyla somut bir bütünlük olarak dünyaya yaklaşmak objektiviteyi oluşturur. Nihayet İdea subjektif ile objektif olanın birleşimidir, hakikat (*truth*) kavramın nesne ile uyumu demek olduğuna göre, İdea hakikattir. Bu nedenle Hegel, çağdaş felsefe için tüyler ürpertici derece iddialı bir peygamberane tavır ile İdea'nın somut, gerçek, hakikat, mutlak olduğunu iddia ederek "İdea ya da Özne-Nesne; Kavram ve nesnelliğin birliği, mutlak hakikattir" der.[320]

• • • •

der einfachen Allgemeinheit; denn unmittelbar ist das Andere des Anderen, das Negative des Negativen das *Positive, Identische, Allgemeine.*"

319 Hegel, EL, § 14, s. 38; WL II, s. 59. "Der freie und wahrhafte Gedanke ist in sich *konkret*, und so ist er *Idee*, und in seiner ganzen Allgemeinheit *die* Idee oder *das Absolute.* Die Wissenschaft desselben ist wesentlich *System*, weil das Wahre als *konkret* nur als sich in sich entfaltend und in Einheit zusammennehmend und -haltend, d. i. als *Totalität* ist und nur durch Unterscheidung und Bestimmung seiner Unterschiede die Notwendigkeit derselben und die Freiheit des Ganzen sein kann."

320 Hegel, EL, § 162 s. 238; WL II, s. 309. "der *Idee*, dem Subjekt-Objekte, der Einheit des Begriffs und der Objektivität, der absoluten Wahrheit."

> İdea *kendinde ve kendisi için hakiki olandır, Kavram ile nesnelliğin mutlak birliğidir.* İdea'nın içeriği Kavramın belirlenimlerinden başka bir şey değildir, real içeriği ise Kavramın dışsal gerçeklik formunda aldığı şekilleri sergilemektir (*Darstellung*). İdeanın dışarıda girdiği şekiller Kavramın idealliğinde içerildiğinden, Kavramın iktidarında olduğundan, Kavram kendisini bu şekillerin içerisinde muhafaza eder.[321]

İlk bakışta Hegel, Kant öncesi filozofların yaptığı gibi hakikatin bilgisini akıl yoluyla elde etmeye çalışan muhteris bir çaba içerisinde görünür. Heidegger 1929 yılında verdiği derste metafiziği, tam da bu şekilde varlıkların olduğu şekilde ve bütün halinde ne olduğuna yönelik soru soran bir bilim olarak tanımlar. "Varlıkların bütününün bütünlüğü (*the wholeness of this whole*) tüm varlıkların yaratıcı zemini olan birliktir. Bu şöyle de okunabilir: metafizik "onto-theo-loji"dir.[322] Heidegger'e göre Varlık, en temel olan *Logos* tarafından kuşatıldığından beri, mantık ve metafizik eşitlenmiştir. "Metafizin temel yapısı, varlıkların birliğinin, en yüce olan evrenselde toplanmasına dayanır."[323] Derinlemesine tahkik edilmediğinde, gerçekten de Hegel'in tipik bir metafizikçi olduğu zehabına kapılınabilir. Varlığın tüm temeli ezeli ebedi İdeadır ve fark, tekillik, olay gibi tüm tecrübeler varlığın temeli olan *Logos*, yani Tanrı'nın değişmez, sakin imajının gölgesinde huzur içinde bütünlüğüne kavuşurlar. Ancak burada gösterildiği gibi Hegel'de, ne bütünlük böyle kapanan sakin bir yapıdadır ne de özdeşlik farkı ortadan kaldırmaktadır. Hegel'in onto-lojik projesi tam da *Fark olarak farkı* düşünmeye çağıran bir girişimdir. Kendi kendini belirleyen İdea (*self-determining*) aynı zamanda kendini kendisinden farklılaştırandır (*self-differentiating*), kendini farklılaştırmak İdeanın kendi karakteridir.[324] Heidegger'in iddia ettiği gibi Hegel

• • • •

321 Hegel, EL, § 213 s. 287; WL II, s. 367. "Die Idee ist das Wahre *an und für sich, die absolute Einheit des Begriffs und der Objektivität.* Ihr ideeller Inhalt ist kein anderer als der Begriff in seinen Bestimmungen; ihr reeller Inhalt ist nur seine Darstellung, die er sich in der Form äußerlichen Daseins gibt und [der,] diese Gestalt in seine İdealität eingeschlossen, in seiner Macht, so sich in ihr erhält."

322 Martin Heidegger, *Identity and Difference*, çev. Joan Stambaugh, New York: Harper & Row Publishers, 1969, s. 54.

323 *A.g.e.*, s. 61.

324 Richard Dien Winfield, *Hegel's Science of Logic*, s. 202.

mantığı gerçekten ontoloji, teoloji ve mantığı birleştirir. Zaten bu nedenle metafiziğin vazgeçilmez olduğunu düşünmektedir. *Ama bir Farkla!* Artık hem ontoloji, hem Tanrı hem de Mantık fark yaratan farklılaşma hareketinin kendisine dönüşür. Evrensel burada en yüksek cinsler şeklinde bir tekilleri birleştirilen bir soyutlayıp rasyonelize etme gayreti değildir. Hegel'de evrensel, tekil olanı, olayı, farkı kendine katarak farklılaşma yoluyla ilerleyen açık bir bütünlüğe yönelmişliktir. Burada izah edildiği şekilde Hegel'in projesi kavrandığı zaman, onun dilinin o antik, teolojik gizemi dağılacak, bir fark filozofu olarak Hegel belirecektir.

Hegel defaaten İdea'yı "Kavram ile objektivitenin birliği" olarak tanımlamaktadır.[325] Bunun da mutlak bilgi ve mutlak hakikat olduğunu iddia etmektedir.[326] Bu büyük iddialarla kastedilen bilinecek her şeyin bilindiği ve hakikatin elde edildiği, dolayısıyla tarihin sonunun geldiği değildir. Hegel'in anlatmaya çalıştığı, Kavramın yapısı, negatif karakteri ile kendini sürekli farklılaştıran evrenselin, partiküler biçimler alarak tekilleşmesi ise; kendine içine katlanan (*self-reflective*) evrenselin çelişkiyi taşıyan olumsuz karakteri aklın temel yapısı ise; akledilir olan her şey bu yapı üzerinde kaimdir iddiasıdır. Doğa, sosyal yaşam ve düşünce tarihinde bu çelişkiyi taşıyarak içe katlanan (subjektivite) yapının kavranılıp buna göre açıklama yapılması kavram ile nesnesinin buluşmasıdır. Bu açıklamaların sistematik bir tekil bütünlük içerisinde verilmesi de İdea'yı oluşturur. Yani İdea ayrı bir gerçeklik değil, gerçekliğin kendisinin çelişki içeren, olumsuz yapısının sürekli fark üreterek kendini nasıl zenginleştirdiğini kavramaktır. İdeanın negatif karakteri, ne mutlak kendi içine dönüp kapanmaya (subjektif) ne de ötekisinde çözünmeye (objektif) izin verir. Dolayısıyla İdea objektivite ve subjektivite arasındaki sürekli bir olumsuz dönüş ve dönüştürme hareketidir. Hakikat, subjektif Kavramın objektif realite ile buluşması ise mutlak idealizm, bu anlamda mutlak hakikattir. Çünkü hakikat artık özneye ve nesneye göre değil özne ve nesnenin birliğine göre değerlendirilir.

• • • •

325 Hegel, SL, s. 518; WL II, s. 258. "in die Idee ... die Einheit des Begriffs und der Realität ist." Ayrıca bkz. Hegel, SL, s. 673; WL II, s. 466. "der Einheit von Begriff und Realität, sondern den bestimmteren von subjektivem Begriffe und der Objektivität."

326 Hegel, EL, § 162 s. 228; WL II, s. 309. "dem Subjekt-Objekte, der Einheit des Begriffs und der Objektivität, der absoluten Wahrheit."

Bu sürekli olumsuzlama, farklılaşma, belirleme ve tekrar bütünleşme hareketi ilaahir devam edeceği için, bu süreç *tarihin sonu*na değil tam da tarihselliğin sonlanamazlığına işaret eder. *Tinin Fenomenolojisi*'nin sonundaki "mutlak bilme" bölümünde bu hareketin tarihsel karakterini şöyle ifade eder:

> Tin; ne sadece saf içselliği içinde özbilincin kendi içine çekilmesi olarak ne de özbilincin töze gömülmesi, farkının hiçlenmesi olarak kendisini bize gösterir. Aksine kendini dışsallaştıran ve töze gömen ama aynı şekilde Özne olarak tözden çıkarak kendisine dönmekle tözü kendisine nesne ve içerik yapan Benliğin bu hareketi (*diese Bewegung des Selbsts*) nesnellik (*Gegenständlichkeit*) ve içerik arasındaki farkı içererek-aşar.[327]
>
> Her kendinde olanın kendisi-için-olana Tözün Özneye, bilincin nesnesinin Öz-Bilincinkine dönüştürüldüğü, - Bilginin bu hareketi aynı zamanda nesnenin içerilerek-aşılması ya da Kavramda aşılmasıdır....Tin kendi içinde zorunlu olarak farklılaşma olduğu için... kendisini saf kavramında, yani Zamanda farklılaştırır.[328]
>
> Kendinin bilgisinin formunu ileriye taşıdığı bu form *aktüel Tarihi* ortaya koyan çabadır.[329]

Bu alıntılardan anlaşılacağı üzere İdea ve onun tindeki açılımı olan mutlak bilgi, varılan sabit bir bilgi içeriği değil, Kavramın momentlerinin, kendine dönen öznellik ile dışa açılan nesnelliğin, form ile içeriğin uzlaştırıldığı bir idrak düzeyidir. Nihayet İdea da, Kavramın momentlerinin sürekli birbirine form verdiği hareketin kendisidir. Burada akıl, maddi ve manevi gerçekliği kendisine yabancı olarak görmez, objektif dünyanın subjektif kendi üzerine katlanma hareketinin tarihi olduğunu bilir.

> Kendi özgürlüğünün formunun aynı zamanda objektivite olduğu bu tamamlanma yetkinlemiş Kavramdır ve bu İdeadır. İdeanın katmanı olan *akıl*, kendi kendini ifşa eden Hakikattır. Bu hakikatin içinde Kavram kendisine uyan gerçekliğine yeterince kavuşur, akıl kendi objektif dünyasında subjektivitesini ve subjektif dünyasında objektivitesini tanır.[330]

• • • •

327 Hegel, *Phenomenology of Spirit*, § 804, s. 490.

328 *A.g.e.*, § 802, s. 488.

329 Hegel, *Phenomenology of Spirit*, § 803, s. 489; Werke 3, *Phänomenologie des Geistes*, § 803, s. 586.

330 Hegel, SL, s. 527; WL II, s. 271. "In dieser Vollendung, worin er in seiner Objektivität ebenso die Form der Freiheit hat, ist der *adäquate Begriff*

Hegel'e göre İdeanın *olumsuz* birliğinde sonsuz olan sonlu olanı, düşünce varlığı, öznellik nesnelliği kucaklar (*hinübergreift*).[331] Dolayısıyla İdea demek özne ve nesnenin karşılıklı olarak birbirini kurduğunu idrak etmek, yani öznenin nesneden kendini ayırma ve onla ilişkiye geçme biçimlerinin tarihi sergilemek demektir.[332] Hegel'e göre bu yapıyı arz eden tüm formlar Kavrama uygun varoluşlardır. Ancak böyle bir metafizik kavrayış yaşamı, öznelliği ve Tanrı'yı (*Bios, Antropos, Teos*) anlamamızı sağlayabilir. İdeanın bu yapısı dış dünyada *yaşam*da, sosyal alanda *devlet*te, manevi dünyada *din* ve *felsefe*de izhar olur. *Mantık* ve metafizik İdeanın saf formudur, *yaşam* dolaysız dış dünyadaki biçimidir, *Tin felsefesi* ise dışsallığın kendi içindeki çelişkiden dolayı yine kendine dönerek objektivitenin içinde subjektiviteyi bulması, yani Tözün Özne olduğunu görmesidir.

Bu metafizik çerçeveden bakıldığında doğa, dışarıda hazır bulunan yabancı gerçeklik değil, Kavramın yapısı gereği İdea'nın mantıksal saflığını bırakıp dış dünyada kendini gösterdiği haldir. Doğa akla yabancı değil, aklın yabancılaşmış, dışsallaşmış, şeyleşmiş halidir. Öyleyse nihayet Hegel için "doğa nedir?" sorusu sorulabilir.

• • • •

die *Idee*. Die *Vernunft*, welche die Sphäre der Idee ist, ist die sich selbst *enthüllte Wahrheit*, worin der Begriff die schlechthin ihm angemessene Realisation hat und insofern frei ist, als er diese seine objektive Welt in seiner Subjektivität und diese in jener erkennt."

331 Hegel, EL, § 215 s. 290; WL II, s. 372.

332 R. G. Collingwood, *Doğa Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: İmge Kitabevi, 1999, s. 99. "Ancak gelişme maddi olmayan bir neden içermektedir. Bir tohum gerçekten bitki olarak gelişiyorsa, yalnızca elverişli madde parçacıklarının dıştan gelen rastgele etkisinden ötürü salt rastlantıyla bitki olmaya doğru değişmiyorsa, bu gelişme, maddi olmayan bir şey tarafından, yani bir bitkinin, o belli bitkinin biçimi tarafından, tamamen gelişmiş bitkinin biçimsel nedeni, tohumun bitki olmaya doğru geliştiği sürecin erek nedeni anlamında Platoncu bitki İdeası olan biçim tarafından denetleniyor demektir. Bu İdea, elbette, günlük İngilizcenin bir kişinin zihnindeki bir düşünce anlamındaki İdeası değildir. O bitkinin zihninde var değildir; bitkinin bir zihni olsa bile, soyut İdealan tasarlayabilecek türden bir zihni yoktur. Bu İdea Platoncu teknik anlamda bir İdeadır, nesnel olarak gerçek olan ama maddi olmayan bir şeydir."

İkinci Bölüm

Kendi Dışında İdea Olarak Doğa

1. Doğa-Akıl İlişkisinde Dört Metot

"Dünyaya akıl gözüyle bakana dünya da
akıl gözüyle bakar;
bunlar karşılıklıdır"[1]

Hegel'e göre "doğa kendisini *ötekilik* formunda İdea olarak sunar."[2] Bu cümlenin tam olarak anlaşılabilmesi ve Hegel'de doğanın ne anlama geldiğini çözümlenmesi için öncelikle *İdea, ötekilik* ve *form* kavramlarının izah edilmesi gerekmektedir. Bir önceki bölümde mantıksal İdea kavramı incelendi. Buna göre İdea, akledilebilirliğin temel biçimini oluşturmaktaydı. Dolayısıyla akledilebilir olan nesne aklın yapısına göre, yani Kavrama göre varolur. Dolayısıyla her türlü incelemenin temelini aklın kendi içindeki yapısı, yani kendinde İdea olan *Mantık* oluşturur. Özellikle belirtildiği gibi, Hegelci mantık epistemolojik değil ontolojik bir proje olduğundan İdea varlığın akla uygun temel formlarını belirler. Varlıkların hakikati Kavramın unsurları olan tekil-parti-

1 Hegel, *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, İstanbul: Kabalcı Yay., s. 37.

2 Hegel, *Hegel's Philosphy of Nature: Being Part Two of The Encyclopaedia of The Philosophical Sciences (1830)*, çev. Nicolin and Poggeler's Edition (1959) and from The *Zusatze* In Michelet's Text (1847), A. V. Miller, Oxford: Oxford University Press, 2004, § 247 s. 14. (Bundan sonraki referanslarda PN olarak zikredilecektir.)

küler-evrensel ilişkisi üzerinde bina olmaktadır. Dolayısıyla, içinde yaşadığımız dünyanın bütün olarak kendisine dair, doğanın bütününe dair oluşturulacak bir doğa metafiziği de, tekil-evrensel ilişkisinin pozisyonuna göre belirlenecektir. Bu fikirden yola çıkarak, yukarıda yaptığımız tasnife göre, doğanın incelenmesinde tekil-evrensel ilişkisini esas alarak dört temel yönerge belirleyebiliriz. Birincisi, Descartes ve Spinoza'da karşılaştığımız *soyut-rasyonalist doğa metafiziği*, ikincisi özellikle Locke ve Newton ile egemenlik kazanan *deneysel doğa felsefesi*, üçüncü sırada bu ikisinin içerip aşan Kant ve Fichte'nin *transandantal doğa metafiziği* yer alır. Son olarak da, tıpkı *Mantık*ta olduğu gibi, Kant'çı subjektif İdealizme Aristoculuk aşısı yapma sonucu elde edilen Hegelci *doğa felsefesi*ni ortaya çıkar.

Dolayısıyla kitap boyunca izi sürülen argümantasyona dayanarak *Mantık*'ta kurulan ontolojik çatının modern doğa felsefesinin eleştirisi ve inşası için gerekliliği gösterilecektir. Tekil-partiküler-evrensel ilişkisine dayanan Kavramın gelişimine denk düşen dört farklı doğa metafiziği gösterilerek, nihayet İdea'ya uygun bir doğa düşüncesinin ne demek olduğu izah edilecektir. İdea'nın temel alındığı yaklaşım olarak Hegel'in doğa felsefesine giden yolu netleştirmek için öncelikle doğaya yönelik bahsedilen dört yaklaşımın incelenmesi açıklayıcı olacaktır.

1.1. Aristotelesçi Başlangıçlar

Modern doğa felsefesinin oluşumu, Aristocu ve skolastik geleneğin doğa düşüncesine itiraz olarak geliştirilmiş olduğu için, Aristoteles'in doğa görüşünü kısaca değerlendirmek modern doğa düşüncesini doğru konumlandırmak için önem arz etmektedir. Aristoteles *Fizik* ve *Metafizik* eserlerinde "doğa nedir?" sorusuna açıkça bir tanım getirmiş olsa da, onun doğadan ne anladığı netameli bir konudur. *Metafizik*'in 5. kitabında doğayı şu beş farklı anlama göre tanımlar:

> "Doğa" şu anlamlara gelir: (1) Büyüyen şeylerin meydana gelişi... (2) Büyüyen şeyin kendisinden çıktığı ilk öğe. (3) Her doğal varlıkta, bu doğal varlığın özü gereği sahip olduğu ilk hareketin ilkesi. (4) Doğa, aynı zamanda, herhangi bir yapma nesnenin kendisinden yapıldı-

ğı veya kendisinden çıktığı ilk madde anlamına gelir. ... örneğin ... tahtanın tahtadan yapılan şeylerin vb. doğası olduğu söylenir. Çünkü bu öğelerden hareketle yapılan her varlıkta, ilk madde varlığını sürdürür... (5) Doğa, ayrıca doğal şeylerin tözü anlamına gelir.... (6) "Doğa" kelimesi, bu sonuncu anlamdan hareketle bir anlam genişlemesine uğramış ve genel olarak her türlü töz, bir "doğa" olarak adlandırılmıştır. Çünkü bir şeyin doğası, bir tür tözdür.[3]

Metafiziğe göre doğa, doğal nesnelerin içinde yer alan bir unsurdur, onların hareketlerinin kaynağıdır. Doğa bir hareket ilkesidir ve bu ilke, doğal varlıkların içerisinde yer alır. Görüldüğü gibi Aristoteles doğal nesneler ile doğa kavramını birbirlerinden ayırt etmemektedir. Doğa, doğal nesnelerin sahip olduğu hareket prensibidir. *Fizik*'te de doğayı hareket üzerinden açıklamaktadır:

Araştırmamız doğa üzerinedir ve doğa bir hareket ve değişme ilkesidir ... hareket bilinmeden doğa da bilinemez.[4]

Doğa bir hareket prensibidir ve doğal varlıkların içinde bulunur. Doğal varlıklar, doğada hazır bulunan varlıklardır ve bu varlıkların ayırt edici özelliği hareket prensiplerini kendi içlerinde taşıması, gelişip tamamlanmaları için dışarıdan bir etkiye muhtaç olmamalarıdır.

Kimi varolanlar doğaldır (φύσει) kimi varolanlar ise başka nedenlere (αἰτίας) bağlıdır. Doğal olanlar hayvanlar, bunların kısımları, bitkiler ve yalın cisimler, yani toprak, ateş, hava ve su (bunların ve bu gibi nesnelerin doğa gereği varolduğunu söylüyoruz); bütün bunlar varlıkları doğaya bağlı olmayan nesnelerden farklı görünüyor. ...nitekim her biri kendi içinde bir harket ve durağanlık ilkesi taşır (τούτων μὲν γὰρ ἕκαστον ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν ἔχει κινήσεως καὶ στάσεως), kimi yer açısından (κατὰ τόπον), kimi büyüme ve eksikme açısından (κατ' αὔξησιν καὶ φθίσιν) kimi de nitelik değiştirme açısından (καὶ φθίσιν κατ' ἀλλοίωσιν) Oysa bir sedir ya da bir giysi... sanata bağlı (ἀπὸ

3 Aristotle, *Metaphyscis*, Book V (Δ) § 4, 1014b16-1015a12, s. 63; Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yay., 2. bs., 1996, s. 241-242.

4 Aristotle, *Physics*, Book III, 200b11-200b14, çev. R. P. Hardie ve R. K. Gaye, *Complete Works of Aristotle vol 1*, ed. J. Barnes, Princeton University Press, 1991, s. 35.

> τέχνης) olduğu için kendi içinde hiçbir doğal değişme gücü taşımaz. ... Bu tür bir ilke taşıyan her nesnenin bir doğası var (φύσιν δὲ ἔχει ὅσα τοιαύτην ἔχει ἀρχήν). Bunların hepsi de birer töz (οὐσία). Çünkü hepsi bir taşıyıcıdır, doğa da her zaman bir taşıyıcı içinde bulunur (καὶ ἐν ὑποκειμένῳ ἐστὶν ἡ φύσις ἀεί). Hem bunlar 'doğaya göre' (κατὰ φύσιν) olan nesnelerdir hem de bunlarda 'kendi başına' bulunan özellikler: sözgelişi alev için yükselmek; nitekim alevin yükselmesi bir doğa değil, bir doğası da yok ama 'doğa gereği', 'doğaya göre'.[5]

Pasajdan anlaşılacağı gibi doğa, bir değişim (ἀλλοίωσιν) ilkesidir, kendi başına bir ekolojik sistem olarak işleyen doğa diye bir şey yoktur. Zaten mevcut olan, kendi başlarına varolan doğal varlıklar vardır. Bu doğal varlıkların da prensibi olan doğaları vardır. Onlar, doğaları gereği hareket ederler. Demek ki doğa bir *nedendir* (αἰτία), hareketi açıklayan nedenselliklerden birisidir. Diğer varlıklar da doğaya uygun hareket ederler ama kendi doğalarından dolayı değil, çünkü diğer varlıkların doğası yoktur. Görüldüğü gibi Aristoteles Yunan düşünce geleneğinde hazır bulduğu *phusis-nomos* farkını olduğu şekliyle kabul etmektedir. Bazı şeyler sanatla/kültürle yaratılır (τέχνη), sanatın yarattığı şeylerin doğal olanlardan farkı, doğal nesnede hareket eden ile ettiren, yapan ile yapılan birbirinden ayrılabilir iken doğal varlıklarda böyle bir ayrımın mümkün olmamasıdır. Tekniğin ürünlerinde, ürün ve üreten birbirlerinden ayrı iken doğal varlıklarda hareketin nedeni ile hareket eden aynı şeydir. Öyle ise bazı şeyler maddi olarak doğaldır. Ancak doğa bir madde değil hareket ilkesi olduğuna göre, doğa dediğimiz şeyin, form ile alakalı olması gerekir. Bu nedenle Aristoteles doğanın (doğal varlık, doğal ilke şeklinde) iki anlama geldiğini tespit eder.

> İmdi bir tarzda doğadan (ἡ φύσις) kastedilen şu: kendilerinde hareket ve değişme ilkesi olan nesnelerin her birinin ilk taşıyıcı maddesi (πρώτη ἑκάστῳ ὑποκειμένη ὕλη). Bir başka tarzda da şu: şekil ve kavrama karşılık gelen biçim (ἀρχὴν κινήσεως καὶ μεταβολῆς). ...doğadan kastedilen de 'doğaya göre olan' ile 'doğa ürünü olan'dır.... Dolayısıyla bir anlamda doğa, kendilerinde devinim ilkesi taşıyan nesnelerin şekli (μορφὴ) ve biçimi (εἶδος): bu da ayrı-başına bir şey değil,

5 Aristotle, *Physics*, Book II, 192b33-192b34.

> ancak kavramca ayrılan bir şey. (Bunlardan [madde ile şekilden] oluşan ise, sözgelişi bir insan, bir doğa değildir, 'doğaya göre'dir.) Maddeden çok da [şekil] bir doğadır,... Demek ki madde bir doğa ise şekil de bir doğa ... çünkü bir insandan bir insan olur.... Öyleyse nedir doğal olan şey? - Doğan şeyin ondan kaynaklandığı değil, ona yönelik olduğu şey. Demek ki şekil bir doğa.[6]

Görüldüğü gibi birinci anlamıyla doğa, doğal nesnelerin maddesi, doğal nesnelerin ait olduğu maddi zemindir. İkinci anlamıyla doğa ise nesnelere karakterini veren formdur, o varlığın nasıl bir varlık olduğunu belirleyen ilkedir.

Aristotelesçi doğa felsefesinin en önemli unsurlarından birisi, doğada bir amaçlılık olduğu fikridir. Doğa bir nedendir, hareketin nedenidir ve bu hareketin de bir amacı vardır. Aristoteles *Fizik* kitabında, "sanatta amaç varsa, doğada da amaç vardır ... açıktır ki doğa bir nedendir ve bir neden bir amaç için işler" diyerek doğal varlıkların bir amaca göre işlediklerini beyan etmiştir.[7] Ona göre doğada her şeyin bir nedeni vardır, doğa asla bir şeyi boş yere yapmaz. Artık bir aksiyom haline gelmiş olan "doğa asla boş yere bir şey yaratmaz" (ἡ φύσις ποιεῖ οὐδὲν περίεργον) ifadesini Aristoteles tüm eserleri boyunca 16 kez tekrarlamıştır.[8] Buradan hareketle her doğal varlığın bir amacı olduğu fikri yerleşiklik kazanmıştır.

> Öyleyse hem doğal olarak hem de bir amaca göre kırlangıç yuvasını yapar ve örümcek ağını örer, bitkiler meyve üretmek için büyürler, köklerini yukarı değil aşağıya beslenmek için salarlar, açıktır ki bu tarz bir neden şeylerin içinde vardır ve doğaldır.[9]

Demek ki, Aristoteles'e göre doğal varlıkların, hareket ve değişimlerinin nedeni onların doğasıdır. Doğa bir açıklayıcı nedendir, her varlık kendi doğası gereği bir amaca sahiptir. Canlının bu doğal teleolojik hareketi onun için iyidir. Çünkü doğa hiçbir şeyi boşuna yapmaz, tüm canlılar için mümkün en iyi şeyi yapar. Öyle

• • • •

6 Aristotle, *Physics*, Book II, 193a28 - 193b18, s. 20-21; Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 5. bs., 2014, s. 55.

7 *A.g.e.*, Book II, 199b 29-30, s. 33.

8 W. Nicholas Fawcett, *Aristotle's Concept of Nature: Three Tensions*, Ontario: The University of Western Ontario, 2011, s. 118.

9 Aristotle, *Physics*, Book II, 199a26-30, s. 32.

ise doğal teleoloji aynı zamanda iyidir. "Biz her zaman doğada, mümkünse, en iyinin bulunduğunu kabul ederiz"[10] diyen Aristoteles, doğal amaçlılık ile iyi fikrini de birbirine bağlamıştır. Üstelik Aristoteles, buradan hareketle insanın da doğası gereği politik olduğunu ve buna binaen politik organizasyonun (πόλις) doğal olduğunu[11] ve nihayet polis içerisindeki kölelik, evhanımlığı gibi konumların da doğal ve onlar için en iyi olduğunu iddia ederek politik düzeni meşrulaştırmaktadır.[12]

Kısaca özetlenirse, Aristoteles için modern anlamda 'genel olarak kurallı bir bütünlük şeklinde doğa' fikri yoktur. Doğa, zaten mevcut olan doğal varlıkların içerisinde bulunan hareket ve değişim nedenidir. Doğal varlıklar bir açıdan mineralller, ateş, toprak gibi maddi tözlerdir; bir başka anlamda ise maddi varlıkların ona göre hareket ettikleri formdur. Bir doğal varlığın doğası, kendisine doğru hareket ettiği formudur. Öyle ise doğal varlıklar, genel bir evrensel düzen içerisinde işleyen birimler değil her biri kendi amacına doğru ilerleyen teleolojik varlıklardır. Doğal varlıkların tüm hareketi, evrensel mekanik yasalarla değil onların formu ve hareketinin nedeni olan doğalarına göre, teleolojik olarak açıklanmalıdır. Canlılar kendi doğalarına ve akla göre eyleyerek kendileri için en iyi olanı da yapmış olurlar. Aristotelesçi her doğal varlığın içinde onun hareketlerini belirleyen bir neden vardır ve doğal canlılar bu içkin rasyonaliteyle hareket eder fikri, modern doğa felsefesinin en sert şekilde karşı çıktığı doğa anlayışı olagelmiştir.

1.2. Soyut Evrensel: Rasyonalist Doğa Düşüncesi

Bilim devrimi ile birlikte hem bilimsel araştırma yöntemi ve mecraları (kilise yerine *Royal Society* gibi) hem de açıklama modellerinde önemli bir değişiklik yaşandı. Bacon, Huygens, Galileo, Boyle, Harvey, Leibniz, Newton gibi önemli bilim adamlarıyla birlikte modern doğa düşüncesinin oluşmasına en önemli katkılar-

10 *A.g.e.*, Book VIII, 260b22-23, s. 148. "and we always assume the presence in nature of the better, if it be possible."

11 Aristoteles, *Politics*, Book I, 2, 1253a2, çev. B. Jowett, *Complete Works of Aristotle vol 2*, ed. J. Barnes, Princeton University Press, s. 66. (τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστί)

12 *A.g.e.*, Book I, 1254a24-1255a3, s. 67.

dan birini yapan şüphesiz Descartes idi. Günümüzde Descartes, zihin-beden metafiziği ve epistemolojik programı ile tanınsa da, onyedinci yüzyılda Descartes, mekanistik fiziği ve hareket halindeki geometrik cisimlerin mekanik dünyasını açıklaması ile tanınan bir doğa filozofuydu.[13]

Descartes'in doğa felsefesi açısından yaptığı en önemli katkı, Aristotelesçi-skolastik madde ve form üzerine dayanan niteliksel açıklama modelini reddederek, tüm fiziksel evreni maddenin temel geometrik özellikleri üzerinden mekanik olarak açıklayacak bir model teklif etmesidir. Fiziksel evrenin böyle mekanik bir açıklamasını yapabilmek için öncelikle tüm fiziksel varlıkların aynı maddeden yapıldığını, aynı etkiler ile çalıştığını ve anlaşılabilir bir yapıda olduğunu göstermek gerekmektedir. Bu nedenle Skolastiklerin; bilinebilirliğin ilkesi olarak gördüğü tözsel form, hareketi açıklamak için kullandığı gayi neden (*final cause*)[14] ve fiziksel dünyayı ayırdıkları ayaltı-ayüstü ayrımı[15] gibi izah yöntemlerini bir kenara bırakıp kendi modelini temellendirecek metafizik bir zemin inşa etmeye girişir. Descartes, doğa felsefesinin temel ilkelerinin kesin ve şüphe götürmez metafizik temellere dayanması konusunda ısrar eder.[16] *Yöntem Üzerine* kitabında tasarladığı ilkeler ile düşünerek,[17] düşünmenin kendisinin her koşulda ke-

13 Daniel Garber, "Descartes' Physics", *The Cambridge Companion to Descartes*, ed. J. Cottingham, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, s. 286- 334, s. 286.

14 Gayi neden (*final cause*) yerine fail neden ilkesi (*efficient cause*) ikame edilir. "yaratılmış şeylerin gayi nedenlerini değil, hareket ettirici fail nedenlerini incelemeliyiz" René Descartes, Principles of *Philosophy*, çev. V. Rodger Miller, Reese P. Miller, Boston: Kluwer Academic Publishers, 1982, Part I, pf. 28, s. 14.

15 "Öyleyse göklerin ve yerin maddesi aynıdır ve alemler çokluğu diye bir şey olamaz." Descartes, *Principles of Philosophy*, Part II, pf 22, s. 49.

16 D. Clarke, "Descartes' Philosophy of Science and The Scientific Revolution", *The Cambridge Companion to Descartes*, ed. John Cottingham, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, s. 258-285, s. 265.

17 *Yöntem Üzerine* kitabında Descartes kendisine gerekli metafizik zemine ulaşmak için nasıl bir yol izleyeceğinin adımlarını izah eder. Birincisi tüm önyargıları kenara bırakacak ve kesinliğinden emin olmadıkça, açık ve seçik (*clear and distinct*) bilmedikçe hiçbir şeyi kabul etmeyecektir. İkincisi, ele aldığı şeyleri mümkün oldukça basit unsurlara değin analiz edecektir. Buna bağlı olarak üçüncüsü; bu basit ve açıkça bilinen unsurlardan hareketle adım adım ilerleyecek ve nihayet her şeyi bu temellerle açıklayarak sentezleyecektir. Descartes, *Discourse on Method;* ↠

sin olarak varolan apaçık bir gerçeklik olduğu sonucunu çıkarır. Düşünme;[18] varolmak için başka bir nedene ihtiyaç duymayan (*causa sui*), kendi kendisi ile kavranan (düşündüğümü düşünerek biliyorum), açık ve seçik kavranabilen, evrensel ilk ilkedir. Böylelikle düşünme, düşünen varlıkların tözüdür.[19]

Felsefenin ilk ilkesini (*cogito*) bulmaya götüren bu akıl yürütmenin esasında duyulardan uzaklaşmanın yer aldığını görülür.[20] Descartes'a göre duyular ve gözlem, bizi açık-seçik fikirlere götürmez, aksine bulanık fikirlere götüren aldatıcı araçlardır.[21] Balmumu örneğinde olduğu gibi, fiziksel nesnelerin özelliklerini duyular ve muhayyile gücü ile değil, zihin yoluyla çıkarmamız gerektiğini düşünür.[22] İlkece zihin yoluya açık ve seçik bir şekilde kavradığımız her şey doğrudur.[23] Bu nedenle Descartes'in bilimsel araştırma için önerdiği paradigmada doğruluk kriteri, olarak açık ve seçik bir şekilde kavranan, genel zihinsel varlıklara dayanan matematik ve geometrinin *kesinliği*dir.[24]

Onyedinci yüzyılda hemen hemen tüm filozofların benimsediği bu matematik-geometrik[25] modelde, evvela asla şüphe edilemeyecek, mutlak olarak kesin bir ilkeden, axiomdan veya ta-

• • • •

and Meditations on First Philosophy, 4. edisyon, çev. Donald A. Cress, Indianapolis: Hackett Publishing Company Inc., 1998, Part II, s. 11.

18 "Fakat bu Ben nedir? Düşünen bir varlık. Peki bu nedir? Şüphelenen, idrak eden, onaylayan, reddeden, arzu eden, karşı koyan, aynı zamanda hayal eden ve duyumsayan varlıktır". Descartes, *Discourse on Method*, Meditation II, s. 28.

19 Descartes'e göre, *Cogito* ayrıca saf tözdür, bölünemezdir, ölümsüzdür. Descartes, *Meditations*, s. 55.

20 Descartes, *Meditations*, Part II, s. 11.

21 *A.g.e.*, s., 18.

22 *A.g.e.*, Meditation II, s. 31.

23 *A.g.e.*, Meditation II, s. 35.

24 "Öyle ise, birleşik (*composite*) şeylerin ele alınmasına dayanan fizik, astronomi, tıp ve bunun gibi diğer tüm disiplinlerin şüpheli olduğu sonucunu çıkarmak yanlış olmaz. Öte yandan, gerçekte varolup olmadığına bakmaksızın en basit ve en genel şeyleri inceleyen aritmetik ve geometri gibi disiplinler kesin ve şüphe götürmez kısımlar ihtiva eder. İster uykuda olayım ister uyanık, iki üç daha beş eder ve bir karenin dörtten daha fazla kenarı olamaz. Böylesi apaçık hakikatlerin yanlış olma şüphesine maruz kalmaları imkansız görünüyor." Descartes, *a.g.e.*, *Meditation* I, s. 20.

25 Clarke, Desmond, "Descartes' Philosophy of Science and the Scientific Revolution", s. 260.

nımdan başlanarak ispat yoluyla tümdengelimsel (*demonstrative deduction*) açıklama yapılır.

> Öyleyse basit ve kolay anlaşılır (*simplicia & cognitu facilia*) temel prensipler derinlemesine düşünürsek (*excogitate*) ve bu prensipler ile yıldızları ve dünyayı ve dahi görülür dünyada gözlemlediğimiz her şeyi, bir tohumdan gelişiyormuş gibi (*ex seminibus*) ispatlayabiliriz –onların gerçekten de bu şekilde gelişmediğini bilsek bile, onların basitçe şu anda nasıl oldukları tasvir etmektense bu yolla onların doğalarını daha iyi açıklarız.[26]

Görüldüğü üzere bu modelde, basit ve açık-seçik ilkelerden yola çıkarak doğal olayları ve deney yoluyla elde edilen gözlemleri açıklamaya yönelik bir model geliştirmek hedeflenmektedir.[27] Nesnelerin şuandaki durumlarını gözlem yoluyla tasvirden ziyade, basit prensiplerinden yola çıkarak –hipotetik– bir model inşa etmek gerekir. Bu hiptotetik-tümdengelimsel modelin güvencesi, matematikten esinlenerek zihinsel sezgi yoluyla açık ve seçik kavranan ilk ilkelerin, yani basit doğaların (*simple natures*) kesinliğine dayanarak[28] birbirini takip eden adımlarla ilerlenerek açıklama yapılmasıdır.[29]

Bu açından Descartes; Galileo ve Tycho Brahe gibi bilim adamlarının deneysel gözlemleri matematik bir dille izah etmesini ye-

• • • •

26 Descartes, *Principles of Philosophy*, Part III, pf. 45, s. 106.

27 Modelin aşamalarını *Yöntem Üzerine*'de şöyle açıklar: Takip ettiğim sıra şöyledir: Önce, dünyayı yaratan Allah'tan gayrı hiçbir şeyi göz ardı etmeden bu dünyada ne varsa hepsinin ilk nedenlerini ya da evrensel ilkelerini bulmaya çalıştım. Doğal olarak ruhumuzda bulunan kesin hakikat tohumlarından başka hiçbir kaynaktan bu ilkeleri çıkarmadım. Bundan sonra bu nedenlerden türetilebilecek ilk etkiler nelerdir konusunu inceledim ve bu yolla gökleri, yıldızları, yeryüzünü ve hatta toprak, hava, ateş, su, mineraller gibi en genel ve basit şeyleri bunları bilmenin en kolay olduğunu gördüm. Descartes, *Discourse on the Method*, Part VI, s. 36.

28 Descartes'in "simple natüre" (natura simplicissima; res simplex) kavramının onun sisteminde oynadığı rolü etkileyici bir şekilde açıklanması için Bkz. Jean Luc-Marion, "Cartesian Metaphysics and the Role of the Simple Natures", *The Cambridge Companion to Descartes*, ed. J. Cottingham, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, s. 115-139.

29 Cenevieve Rodis-Lewis, *Descartes ve Rasyonalizm*, çev. Haldun Karyol, Ankara: İletişim Yay., 1993, s. 11.

terli bulmaz. Ona göre Galileo'un yaptığı, fenomenleri temelleri olmadan açıklamaya kalkmaktır. Oysa Descartes'ın tümdengelimsel (dedüktif) metoduna göre, etkilerden nedenler çıkarılmaz, nedenden etki çıkarılır.[30] Dolayısıyla gözlem ve deney bilimsel açıklamanın temel araçları değildir, gözlem ve deney verileri, içimizdeki doğal ışık (*lux naturea*) ile kavradığımız aklın ilkeleri doğrultusunda *a priori* ve *zorunlukla* izah edilmelidir.[31]

> Buna binaen maddi şeyler vardır. Onlar duyusal kavrayışıma denk düştüğü şekilde var olmayabilirler, zira birçok durumda duyuların kavrayışı çok bulanık ve karışıktır. Hakikatte maddi şeylerin içinde açık ve seçik olarak kavradığımız her şey, genel olarak söylersek saf matematiğin konusu olan her şey vardır.[32]

Maddi varlıkların tözü mekanda yer kaplamasıdır (*extension*). Maddi tözün mutlak sıfatları;[33] uzunluk, genişlik ve derinliktir.[34] Maddi varlıkların açıklanmasında bu üç sıfatın dışında hiçbir açıklayıcı niteliğe ihtiyaç yoktur. Bu nedenle skolastik doğa metafiziğinin güç, eğilim, tözsel form, *nisus* (çaba), *telos* (gaye) gibi kavram repertuatına ihtiyaç duyulmayacak, tüm evren bu temel geometrik sıfatlar üzerine bina edilerek açıklanacaktır. Evrende

• • • •

30 Descartes, *a.g.e.*, Part III, pf. 4, s. 85.

31 Doğuştancılık, zorunlulukçuluk ve a prioricilik rasyonalist projenin temel saçayaklarıdır. Rasyonalist doğa tasarımında ruhta yer alan ilahi ışık yani *doğuştan gelen İdealar*, bunların *zorunlu* işleme biçimleri ve *a priori* epistemolojik doğaları kurucu unsurlardır. Bkz. John Cottingham, *Akılcılık*, çev. Bülent Gözkan, Ankara: Doruk Yay., 2003, s. 16.

32 Descartes, *Meditations on the First Philosophy*, Meditation VI, s. 28.

33 Burada töz, sıfat, nitelik kavramlarını açmak faydalı olacaktır. Kartezyen metafizik sistemin temelinde bilindiği gibi düalistik töz anlayışı yer almaktadır. Kendi kendisine kavranan, varlığı için başka bir şeye ihtiyaç duymayan, saf halde olan töz düşüncedir (*res cogitans*) ve aynı şekilde mekandaki madde de (*res extansa*) *tözdür*. Tözün etkilendiği (*affected*) ya da dönüştüğü haller *modus*'lardır. Bu dönüşümlerin sonucu ortaya çıkan haller *nitelikler* (*qualitas*), daha da genelde sadece tözün içerisinde bir halden bahsediyorsak bunlara sıfatlar *attributum*'lar diye adlandırır. *Attributum* ve *modus*lar şeylerin kendisinde yer alırken, *qualitas*lar bizim zihnimizde yer alırlar. Mesela hareket maddi varlığın bir modu olmasına rağmen, hareketin sayımı olan zaman hareketin zihindeki bir niteliğidir. René Descartes, *Principles of Philosophy*, Part I, pf. 57, s. 25.

34 Descartes, *a.g.e.*, Part II, pf, 11, s. 40.

madde vardır ve maddenin temel özelliği mekanda yer kaplamasıdır. Mekanda yayılım maddenin temel özelliği olduğuna göre de maddi alemde yer kaplamayan hiçbir şey olmaması gerekir. Çünkü nasıl ki bir dağı vadisi olmadan düşünmek mümkün değilse, maddeyi de mekansız düşünmek öyle imkansızdır. Dahası düşünen tözün temel modu bölünmez ve saf olması iken maddi tözün temel modu bölünebilir ve hareketli olmasıdır. Mekanda yer alan her şey ilkece sonsuzca bölünebilir, dolayısıyla atom gibi bölünemeyen parçacıklar fikri kartezyen düşünceye uygun değildir.[35] Sonuç olarak evrendeki her şey maddidir, maddenin temel sıfatı geometrik yer kaplama, modusları parçalara ayrılabilme ve hareket edebilmedir. Her şey bu temeller üzerine bina edilecektir. Descartes, "madde sadece madde olarak, yani sadece geometrik mekansal özellikleri ile açıklanmalı, ona zihnin eklentisi olan telos, tözsel form gibi kavramlar yüklenmemelidir" demektedir.[36]

> Öyleyse, madde sadece mekanda yayılma olgusu ile tanımlandığından evrendeki tüm madde bir ve aynı türdendir. Dahası, maddede açıkça algıladığımız tüm özellikler, yanlızca maddenin bölünebilir olmasına ve parçaların hareketli olmasına indirgenebilir. Bizim algıladığımız maddenin tüm eğilimleri madde parçalarının hareketleri sonucudur. ....maddenin tüm varyasyonları ya da biçimlerindeki tüm çeşitlilikler harekete dayanır.[37]

Görüldüğü gibi sadece geometrik madde parçaları ve hareket evreni açıklamak için yeterlidir. Descartes açıkça, "fizikte geometri ve soyut matematik dışında başka ilkeleri kabul etmiyor ve istemiyorum" demektedir.[38] Madde her yerde aynı niteliklere sa-

35 Descartes, *a.g.e.*, Part II, pf, 20, s. 42. Descartes, buna dayanarak genelde Aristocu hilomorfik doğa düşüncesine karşı çıkanların sığındığı liman olan atomculuğu da reddeder.

36 Daniel Garber, "Descartes' Physics", s. 301.

37 Descartes, *Principles of Philosophy*, pf, 23, s. 50.

38 *A.g.e.*, Part II, pf, 64, s. 76. "İçtenlikle itiraf edeyim ki cisimsel şeylerin, her biçimde bölünebilen, şekil alabilen ve hareket edebilen maddesinden başka bir madde tanımıyorum, yani geometricilerin nicelik dediği ve kanıtlamalarına konu olarak aldığı nicelikten başka bir madde tanımıyorum; bu maddenin yalnızca bölünmelerini, şekillerini ve hareketlerini göz önüne alıyorum; ve hatta, bunlarla ilgili olarak yalnızca bir matematiksel kanıtlamanın yerini tutabilecek, kendiliğinden apaçık kavramlardan (aksiyomlardan) türetilmeyenler dışmdakileri ⇨

hiptir, doğdaki tüm çeşitlilik esasında maddenin hareketinden ve hareketindeki değişimden kaynaklanır. Dolayısıyla "doğa yasaları hareketin yasaları ya da mekaniğin yasaları olmalıdır. Peki hareket nedir? "Hareket, bir madde parçasının doğrudan değdiği yanındaki madde parçasını itmesiyle yer değiştirmesidir."[39] Aristoteles'te olduğu gibi "hareket, maddi cismin gayesine ulaştığında durduğu bir yönelim" değildir. Durgunluk ve hareket, maddenin iki modudur. Buradan hareketle ilk doğa yasası; "her madde (hareketli ya da durağan) aynı şekilde durmaya devam eder, bir kez hareket ettirilince hareket etmeye devam eder" şeklindedir. Doğal varlıkların içerisinde bir hareket ve durgunluk prensibi yoktur, bir nihai amaç uğruna hareket etmezler. Dışarıdan bir etkiye uğramadıkça her madde, hareketine düz çizgi boyunca devam eder. Bu mekaniğin Newton'un da kabul edeceği ilk ve temel ilkesi *eylemsizlik prensi*bidir. İkinci ilke, maddeler düz çizgi boyunca (*lineer*) hareket ederler, dairesel hareket eden cisimler, merkezden uzaklaşma eğilimindedir (*centifugal*-merkezkaç kuvveti). Üçüncü ilke ise daha güçlü bir madde ile temasa geçen madde hareketini yitirir, daha güçsüz madde ile temasa geçen ise onlara hareket aktarır.[40] Descartes, hareketin ya da doğanın temel ilkelerini bu mekanik ilkelere binaen açıkladıktan sonra artık görülür dünyayı, yani astronomik gözlemleri bu ilkeler doğrultusunda açıklamaya girişir.

Onaltıncı yüzyılda Tycho Brahe ise, Galileo ve Kepler hayret verici astronomik gözlemler ve hesaplamaları yaptılar. Ancak Descartes'e göre, fizikçiler tüm bu başarılara rağmen, metafizik temellere dayalı hakiki hipotezler üretememişlerdi. Descartesci rasyonalist fizik, deney ve gözlemi reddetmiyordu ama gözlemlemeyi değil, gözlemleri açıklayacak hipotezler üretme ve onları temel nedenlerine geri götürmeyi fiziğin görevi olarak görüyordu. Amaç, bu fenomenlerin ilk felseye dayanan fiziğin temel ilkelerinden çıktığını ispat edecek, *mekanik modele uygun bir hipotez* kurmaktı.[41]

• • • •

doğru kabul etmeyeceğim. Şimdi, tüm doğal olaylar bu yolla açıklanabileceğinden, Fizikte başka ilkelerin kabul edilebilir ve istenebilir olacağını düşünmüyorum."

39 *A.g.e.*, Part II, pf, 25, s. 51.

40 *A.g.e.*, Part II, pf, 25, 39, 40, s. 59-61.

41 Howard Stein, "Newton's metaphysics", *The Cambridge Companion to Newton*, ed. R. Iliffe, G. Smith, Cambridge: Cambridge University ↠

> Dünyanın hareketini Kopernikten daha dikkatli ve Tycho'dan daha hakiki bir doğru bir şekilde reddedeceğim. Burada, hem fenomenleri anlamak hem de fenomenlerin doğal nedenlerini araştırmak için bana en basit ve en kullanışlı görünen hipotezi kuracağım. Ama yine de hakikate birebir uygun olarak anlaşılması niyetinde olmadığım konusunda uyarmak isterim, bunlar sadece bir hipotez (ya da yanlış olabilecek varsayım).[42]

Peki Descartes'in açıklayıcı hipotezi nedir? Bilim tarihinde, Descartes, Leibniz ve Huygens'in savunduğu *vortex teorisi* olarak bilinen bu hipoteze göre gezegenler güneş etrafında dönerken, girdap gibi vortexler oluştururlar. Tüm gezegenler bu vortexlerin içerisinde güneşin etrafında dönerler. Güneşe yakın vortexteki gezegenler daha hızlı, uzak vortextekiler daha yavaş dönerler. Örneğin, bir su girdabında merkeze yakın bir çöp parçası daha hızla dönecektir. Dahası genelde dairesel yönde dönse de, sık sık başka etkiler ile bu dairesel görünge mükemmel şekilde olmayacaktır. Descartes işte bu paradigmatik örnek üzerinden diğer astronomik fenomenleri açıklamaya çalışır.[43] Cisimlerin hareket ederken birbirlerine tesiri ile tüm gezegenlerin hareketini ve evrensel çekim yasasını açıklar.[44] Velhasıl Descartes, uzaktan-etki fikrine

• • • •

Press, 2016, s. 321-381. Descartes, *Principles of Philosophy*, Part III, pf, 19, s. 91. Rasyonalist doğa düşüncesinde deney ve gözlem önemlidir ama nihayi meşruiyet zemini değildir. Descartes, Tycho, Galileo ve Kepler sağladığı ampirik malzeme üzerinden muhtelif fenomenlere açıklama getirmeye girişmektedir. Batlamyus sisteminin gözlemlerle uyumlu olmadığını buna mukabil Brahe, Kepler ve Kopernik'in daha makul hipotezlere sahip olduğunu teslim eder.

42 René Descartes, *a.g.e.*, Part III, pf, 19, s. 91. Descartes'e göre dünya ve gezegenler hareket etmiyor, gökyüzünde akışına devam ediyorlar. Çünkü hareket, bir cismin ötekisine aktardığı bir güç, oysa dünya ve gezegenlerin hareketi böyle bir tesir taşımıyor, mevcut hareketini devam ettiriyorlar, yani dinginlik halindeler. Burada dinginlik (rest) durma manasında değil mevcut hareketini koruma manasında olduğu unutulmamalıdır. *A.g.e.*, Part III, pf, 28, s. 94.

43 Descartes, *a.g.e.*, Part III, pf, 30, s. 96.

44 Güneş en büyük vortex'i oluşturur, yine jüpiter ve dört uydusu ayrı vortex'ler oluşturur. Dünyanın vortex'i ayın bir ay içerisinde hareket edeceği vortex'i oluşturur. Vortexler diğer gezegenlerin hareket edebileceği harekete çok dirençli olmayan, eter tarzı bir maddeden oluşur. Maddenin bu eter içerisindeki dairesel hareketi sırasında, maddeler dairesel hareketten uzaklaşma eğilimindedir, (merkezkaç) çünkü ⇔

başvurmadan sadece mekanik itme, çekme ve "doğrudan temas ile hareketin aktarılması" (*action by contact*) yoluyla kütle çekimini açıklar. Küresel gezegenler kütlelerindeki farktan dolayı farklı büyüklükte vortexler oluştururlar ve bunlarda birbirlerine hareket aktarır veya dairesel hareketlerini değiştirirler. Descartes bu kürecikler ve vortexler teorisine binaen, güneş lekeleri, kaybolan ve ortaya çıkan yıldızlar, gezegenlerin sapma nedenleri, kuyruklu yıldızlar gibi birçok güncel fenomene uygun hipotezler geliştirir. Görüldüğü gibi rasyonalist kartezyen doğa görüşü, tüm doğal fenomenleri, öncelikle duyulardan bağımsız saf akılla açık ve seçik olarak kavradığı ilkelere dayandırır. Daha sonra, gözlemlenen doğal fenomenleri açıklayacak hipotezleri bu ilk nedenlerden dedüksiyon yoluyla öne sürer.

Aklın, a priori doğrularından hareketle dış dünyadaki doğal düzenin yasalarının tümdengelimsel çıkarılabileceğine dair kabul, özünde *varlık ile düşünce arasındaki izomorfizm*e dayanmaktadır. Bir önceki bölümde metafiziğe yönelik birinci tutum olarak incelenen bu yaklaşma göre, düşünceye ait olan nitelik evrenseli ya da *soyut evrensel* tekil tüm gerçekleşmelerin ortak niteliğidir ve soyuttur. Tekilin niteliği olan ve tekilden bağımsız olarak akılda bulunan evrensel, tekili tümüyle açıklar. Aklın soyut, matematiksel evrenselliği ile dünyanın tekil nesneleri arasında birebir örtüşme söz konusudur. Düşüncelerin düzeni ile şeylerin düzeni birbiriyle birebir örtüşür. Bunun en açık ifadesini "fikirlerin düzen ve bağ-

• • • •

hareketin temel biçimi lineerdir. Kürecikler vortexlerinde hareket ederken etrafında döndükleri vortexten uzaklaşma eğilimindedir, (*strive, conatus*) çünkü merkeze daha yakın olan kürecikler üstteki kürecikleri uzaklaşmaya doğru iteler. Ancak bir yandan da diğer vortexte dönen kürecikler tarafından itilirler. Bu dışa doğru eğilim güneş ve gezegenlerin küresel olmasına neden olur. Daha önce belirtildiği gibi evrende üç tip madde vardır, vortexlerin oluşturan gezegenlerin hareket ettiği direnci az olan eter, uzayda hareket eden kürecikler ve dünyadaki gibi ağırlığı olan cisimler. Dönme hareketi sırasında daha az kütleye sahip olan kürecikler düz çizgide ilerleme eğiliminden dolayı dışa doğru itilirler. Esasında tüm maddeler dışa doğru itilir ancak kütlesi az olanlar daha fazla itilirler ve bundan dolayı dış vortex'in dış mekanını kaplarlar. Dışarıda biriken kütlesi az parçalar daha ağır parçaları aşağı doğru iter ve böylelikle ağır olan kürecikler merkeze doğru çekilme eğilimine girerler. Bu eğilim gravitasyonun sebebini açıklar. Bkz. Descartes, *a.g.e.*, bkz. Part III, pf, 60, s. 115; Part III, pf, 58, s. 113; Part III, pf, 50-51, s. 109.

lantısı, şeylerin düzen ve bağlantısının aynıdır" diyen Spinoza'da görebiliriz.[45] Eğer aklın a priori-zorunlu düzeni ile dünyanın düzeni arasında izomorfizm varsa, bilimin yapması gereken şey aklın evrensel ilkelerine dayanarak dış dünyada karşılaştığımız olgu ve olayları açıklamaktır. Dolayısıyla rasyonalist bir tavrı benimsediğimizde doğa felsefesi, evrensel ve zorunlu olanı arayan a priori doğa felsefesi olur.[46] Hegel her zaman yaptığı gibi düşünce ve varlık arasında kurulan bu ilişkiyi hem olumlar hem eleştirir:

> Descartes en baştan "evrenselden, olduğu haliyle düşünceden" başlar, bu yeni ve mutlak bir başlangıçtır ... Buna göre ilk husus, hiçbir varsayıma sahip olmamamız gerektiğidir, bu çok muazzam ve önemli bir ilkedir...Şu meşhur *cogito ergo sum*, içerisinde düşünce ve varlık ayrılmazcasına bağlanmıştır. Bu önermede bir kıyas görülür, bu kıyasta varlık, düşünceden çıkarılır (*geschlossen*) ... Varlığın düşüncede içerildiğine dair bu mantıksal bağlamaya Kant karşı çıktı ve gayet haklıydı. Ancak düşünce ve varlık ayırt edilemez, ikisi birlik (*Identität*) oluşturur. Gelgelelim birbirinden ayrılamaz olan da ayrıdır ... Öyleyse Descartes'te varlık ve düşüncenin birliğinin ifade edilişini görürüz ... Descartes düşünce ile varlığın birliği tezine hiçbir kanıt sunmamıştır. Varlık ve düşünce ayrı belirlenimlerdir, bu nedenle birliğine dair bir kanıt açıkça gösterilmelidir ve bu kartezyenlerin (*Cartesius*) kusuru olarak kalmıştır.[47]

Düşünce ile varlık arasındaki sezgisel birliğe dayanan rasyonalist kartezyen bilim metafiziği, "tüm varlığı iki saf töz halinde açıklar ve maddi cisimleri maddenin temel özellikleri ile izah eder. Aristotelesçi modeli reddedip tavizsiz bir mekanik model önerir. Mekanın geometrik özellikleri ve harekete bağlı olarak tüm doğanın yasalarının taslağını çıkarır."[48] Descartes'ın bu basit

• • • •

45 Benedictus Spinoza, *Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Olan: Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Ankara: Dost Kitabevi, 4. bs., 2011, Kitap II, Önerme VII, s. 84.

46 Richard Dien Winfield, *Conceiving Nature after Aristotle, Kant, and Hegel*, New York: Palgrave Macmillan, 2017, s. 33.

47 Hegel, *Lectures on the History of Philosophy, vol. III*, s. 137-139-141. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie Teil 4*, her: Pierre Garniron, Walter Jaeschke, 1986, s. 93-93-95.

48 Desmond Clarke, "Descartes' Philosophy of Science and the Scientific Revolution", s. 274.

mekanistik modeli kurabilmesini sağlayan şey Aristotelesçi-skolastik görüşü reddetmesidir. Öncelikle varlığı formlar pluralizmi ile değil dualizm ile açıklaması, tüm maddi dünyayı sadece mekanda yayılım yoluyla anlaşılan geometrik modele dayandırmasını mümkün kılmıştır. Maddenin ulaşmaya çalıştığı bir formu olmadığına göre, maddi dünyada teleolojik bir ilkeye ihtiyaç kalmamıştır, her şey geometrik-mekanik itme-çekme hareketleri ile açıklanabilir. Dolayısıyla hilomorfik niteliksel yöntemin yerini materyalist mekanizm almıştır. Maddi dünyada homojenleştirilip matematikselleştirilince, burada artık niteliksel, tözsel forma dayalı ayrımlar da (kemal, değer, dört unsur harmonisi, mizaç, hiyerarşi, varlık zinciri gibi kavramsal incelikler de) söz konusu olamaz. Kapalı, hiyerarşik düzenli ve niteliksel Aristotelyan-skolastik evrenden matematiksel-geometrik yasalara tabi sınırsız, açık evren tasavvuruna geçilmiştir. Canlı ve cansız her şey aynı mekanik yasalarla işlemektedir, dolayısıyla doğal ve yapay arasında fark da kalmamıştır. Bu devrimsel dönüşüm La Mettrie ve D'Holbach ta gördüğümüz insan ve hayvan fizyolojisini makine (*L'homme machine*) olarak ele alan Fransız materyalizmine giden yolu açacaktır. Ancak daha önemlisi doğadaki her şey niceliksel-matematiksel deney (kurgu) yoluyla anlaşılabilir fikri meşruiyet kazanmıştır, niceliksel tasvir gözden düşmüştür (tecrübe ile deney yanlızca farklı değil aynı zamanda muarız kavramlardır).[49] Yani rasyonalist doğa düşüncesi deneysel felsefenin zeminini de hazırlamaktaydı. Descartes *Felsefenin İlkeleri* ile sahneyi hazırlamış, geriye *Doğa Felsefesinin Matematik İlkeleri*'ni saptamak kalmıştı.

1.3. Ampirik Evrensel: Newtoncu İnduktif Doğa Tasarımı

Descartes *Principia*'sı ile, Aristotelyan doğa düşüncesinin yerine materialist-mekanik- matematiksel doğa tasarımın ikame etmiştir. Newton ise kendi *Principia*'sı ile, Descartes'ın düşüncesinin yerini almaya çalışmıştır.[50] Descartes hareketi matematik-

49 A. Koyré, *Newtonian Studies*, Londra: Chapm An & Hall, 1965, s. 6.

50 Andrew Janiak, "Newton's Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (çevrimiçi) 5 Mart 2018, Winter 2016. https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/newton-philosophy/ "Newton Descartes'in Aristocu fikirleri reddetmesine saygı duyardı ama Kartezyenlerin ↠

mekanistik modeli kurabilmesini sağlayan şey Aristotelesçi-skolastik görüşü reddetmesidir. Öncelikle varlığı formlar pluralizmi ile değil dualizm ile açıklaması, tüm maddi dünyayı sadece mekanda yayılım yoluyla anlaşılan geometrik modele dayandırmasını mümkün kılmıştır. Maddenin ulaşmaya çalıştığı bir formu olmadığına göre, maddi dünyada teleolojik bir ilkeye ihtiyaç kalmamıştır, her şey geometrik-mekanik itme-çekme hareketleri ile açıklanabilir. Dolayısıyla hilomorfik niteliksel yöntemin yerini materyalist mekanizm almıştır. Maddi dünyada homojenleştirilip matematikselleştirilince, burada artık niteliksel, tözsel forma dayalı ayrımlar da (kemal, değer, dört unsur harmonisi, mizaç, hiyerarşi, varlık zinciri gibi kavramsal incelikler de) söz konusu olamaz. Kapalı, hiyerarşik düzenli ve niteliksel Aristotelyan-skolastik evrenden matematiksel-geometrik yasalara tabi sınırsız, açık evren tasavvuruna geçilmiştir. Canlı ve cansız her şey aynı mekanik yasalarla işlemektedir, dolayısıyla doğal ve yapay arasında fark da kalmamıştır. Bu devrimsel dönüşüm La Mettrie ve D'Holbach ta gördüğümüz insan ve hayvan fizyolojisini makine (*L'homme machine*) olarak ele alan Fransız materyalizmine giden yolu açacaktır. Ancak daha önemlisi doğadaki her şey niceliksel-matematiksel deney (kurgu) yoluyla anlaşılabilir fikri meşruiyet kazanmıştır, niceliksel tasvir gözden düşmüştür (tecrübe ile deney yanlızca farklı değil aynı zamanda muarız kavramlardır).[49] Yani rasyonalist doğa düşüncesi deneysel felsefenin zeminini de hazırlamaktaydı. Descartes *Felsefenin İlkeleri* ile sahneyi hazırlamış, geriye *Doğa Felsefesinin Matematik İlkeleri*'ni saptamak kalmıştı.

1.3. Ampirik Evrensel: Newtoncu İnduktif Doğa Tasarımı

Descartes *Principia*'sı ile, Aristotelyan doğa düşüncesinin yerine materialist-mekanik- matematiksel doğa tasarımın ikame etmiştir. Newton ise kendi *Principia*'sı ile, Descartes'ın düşüncesinin yerini almaya çalışmıştır.[50] Descartes hareketi matematik-

49 A. Koyré, *Newtonian Studies*, Londra: Chapm An & Hall, 1965, s. 6.

50 Andrew Janiak, "Newton's Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (çevrimiçi) 5 Mart 2018, Winter 2016. https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/newton-philosophy/ "Newton Descartes'in Aristocu fikirleri reddetmesine saygı duyardı ama Kartezyenlerin ↠

leştirirken, Newton calculus ile matematiği hareketli hale getirmiştir.

Descartes ve çağdaşları gibi matematiksel dili benimseyen Newton, eserine onlar gibi tanım ve aksiyomlarla başlar. Yine tüm doğa yasalarını, madde ile hareketin tanımı ve yasalarından çıkacaktır. Birinci yasa, maddenin ölçümü ile ilgilidir ve kütlenin (*quantity of matter*) tanımı yapılır. Hemen ardından ikinci yasa, hareketin ölçümü ile ilgilidir ve hareketin miktarı (*quantity of motion*) kütle ve hız ile formüle edilir. Bu iki tanım Kartezyen görüşle uyum içerisindedir. Ancak üçüncü tanım ile sahne değişmeye başlar.

> Maddeye içkin kuvvet (*inherent force of matter, vis insita*) bir direnme gücüdür ki; her cisim ister duruyor ister hareket ediyor olsun kendi durumunu (*its state*) dümdüz bir şekilde korur...Sonuç olarak içkin kuvvete ayrıca çok dikkat çeken bir isim olarak eylemsizlik gücü (*force of intertia*) denebilir.[51]

Hemen fark edileceği üzere burada yeni bir kavram devreye girmektedir: kuvvet (*force*). Üstelik maddeye içkin bir kuvvet. Bilindiği gibi Descartes maddede mekanda yayılım dışında hiçbir özsel sıfat kabul etmiyordu. Esasında eylemsizlik prensibini ilk defa Descartes formüle etmişti ancak burada yeni olan, bunun maddeye içkin bir kuvvet (*vis insita*), yani maddenin özsel *attributum*'u olarak kabul edilmesidir. Newton, üçüncü tanımı takip eden iki kuvvet tanımı daha yapar. Cisme uygulanan etki kuvvet (*impressed force*) onun durumunu değiştirir ve merkezcil (*centripedal*) kuvvet, cisimlerin her yandan bir şekilde merkeze doğru çekildiğini tanımlar.[52]

• • • •

doğayı anlamaya çalışırken Gelileo'nun matematik tekniklerini ya da Boyle'un deneysel metotlarını yeterince kullanmadıkları iddia ederdi."

51 Sir Isaac Newton, *The Principia*, çev. I. B. Cohen, A. Whitman, Londra: University of California Press, 1999, s. 404.

52 Newton, *a.g.e.*, s. 404. Tanımlar kısmına yaptığı ek (Scholium) bölümünde, "mutlak, hakiki, matematiksel" zaman ve mekan ile "görünüşte, alalade" zaman ve mekanı ayırarak meşhur mutlak zaman ve mutlak mekan kavramlarını izah eder. "Mutlak mekan dışsal hiçbir şeye başvurmadan kendi başına, her zaman homojen ve hareketsiz kalandır." Öyleyse mekan nedir? Biz töz değildir, çünkü arazları yoktur ve kendi başına eyleyemez, araz değildir çünkü bir tözde değildir, hiçlik değildir,

Bu tanımlardan hareketin yasaları ya da aksiyomları (*Axiomata, sive Leges Motus*) çıkarır. Her cisim üzerine uygulanan daha büyük bir kuvvet yoksa düz bir çizgide durumunu korur (süredurum ilkesi). Hareket bir *durum*dur, ivme bir *değişim*dir. Koyre'nin dikkat çektiği gibi bu çok mühim bir ontolojik değişimdir.[53] İkincisi, hareketteki değişimin miktarı (ivme) uygulanan güçle orantılıdır (f = m.a). Üçüncüsü, iki cismin birbirine etkisi her zaman eşit ve zıt yönlüdür (etki-tepki prensibi).[54] Bu tanımlar ve ilkeler doğrultusunda Newton, yörüngelerin tespiti, merkezcil kuvvetin hesaplanması, doğrusal hareket, eliptik, parabolik ve hiperbolik hareketlerin hesaplanmasını konularının, kendi keşfettiği integral hesabı ile nasıl yapılacağını teknik olarak birinci kitabında sunar. Burada kütle çekimini, "iki cismin birbirlerini aralarındaki mesafenin karesine ters orantılı bir şekilde çekim kuvveti uyguladıkları" şeklinde açıklar.[55] Birinci kitapta açıklanan hesaplama yöntemleri felsefi olmaktan ziyade matematikseldir: "Bir cisim çeken olarak diğeri çekilen olarak düşünülebilir ama bu ayrım doğal almaktan ziyade matematikseldir."[56] *Principia*'nın ilerleyişi matematiksel kavramların teorik sorunlara uygulanışından fiziksel sistemlere matematiksel modelin uygulanışına doğrudur.[57]

• • • •

çünkü vardır ve cisimlerin harket edebilmelerini mümkün kılar. Dışsallığa başvurmadan mekanı açıklamak ve mutlak mekanı varsaymak Newton'un hesaplamalarında elini rahatlatsa da, *hiçliğin* varlığı gibi çok zor bir metafizik sorunla başbaşa bırakmış ve Kartezyenler tarafından her zaman kabul edilemez olarak düşünülmüştür. Howard Stein, "Newtons Metaphysics", s. 366.

53 Alexandre Koyré, *Newtonian Studies*, s. 9-10. Birinci yasaya göre; hareket bir *durum* (*status*), ivme bir değişimdir. Yani hareket, oluş (*becoming*) değil, varlıktır (*being*). Bir süreç değil bir durumdur (*status*), yani süredurum (*vis inertia*).

54 Newton, *The Principia*, s. 416-417.

55 Newton, *a.g.e.*, s. 567.

56 Newton, *a.g.e.*, s. 287.

57 Bernard Cohen bu geçişi *Newtoncu stil* olarak anlandırır. Newtoncu tarzda, matematik inşaları içerisinde sistemlerin özelliklerinin matematiksel gelişimiyle dış dünyanın koşullarıyla karşılaştırıldığında sistemlerde gerçekleşen dönüşümler arasında süregelen bir uyum vardır. Bu şekilde görüyoruz ki *Principia*'sında Newton matematiksel bir güç merkezi etrafında dönen tek bir kütlesel noktanın matematik inşasından, karşılıklı etkileşimde olan iki kütlenin sistemine ve sonra da üç ve daha fazla unsuru olan sistemlere doğru ilerler. Dış dünyayla ⇨

Newton, birinci kitapta önce matematik modelini sunar ve sonra bu modeli Kepler yasalarına uygular. Ancak üçüncü kitapta hem muhtelif gözlem olaylarına ve fiziksel sistemlere açıklama getirir hem de doğa düzenine dair felsefi kurallar öne sürer. Birinci kural, yeter-sebep ilkesidir. Buna göre doğal şeyleri açıklamak için yeterli olan nedenlerden başka bir neden kabul edilmemelidir.[58] İkinci kural, aynı nedenler aynı sonuçları doğurur ilkesidir. Yani taşın düşmesi ile güneşin hareketi aynı nedenlerle açıklanmalıdır, yani ay altı ve ay üstü alem ayrımı terk edilmelidir. Üçüncü kural, "cisimlerin özellikleri (*qualities*) evrenin her yerinde aynıdır ve bu özellikle sadece deneyle (*experiment*) bilinir... çünkü doğa her zaman basit ve kendisiyle uyumludur... Öyleyse bir cismin en küçük parçalarına kadar tüm parçaları mekanda yayılmıştır (*extended*), katıdır, nüfuz edilemezdir, hareketlidir ve eylemsizlik kuvvetine sahiptir. Ve bu tüm doğa felsefesinin temelidir."[59]

Doğa felsefesinin temelini oluşturan mekanda yayılma ve nüfuz edilmezlik Kartezyen düşünce ile uygun iken Newton tüm maddeye içkin bir eylemsizlik kuvveti olduğunu öne sürer ve inert maddenin içine bir kuvvet yerleştirir. Mekanikten *dinamiğe* sessiz bir geçiş yapar. Bütün hareketi belirleyen bu güç kavramı bir töz değildir, bir tözde de değildir, varlığının ontolojik mahiyeti belirsizdir, Newton bize kuvvetin ne olduğunu söyleyemese bile nasıl ölçeceğimizi öğretir. Peki kuvvetlere dayalı bu Newtonyen dinamiğin en genel açıklayıcı gücü olan kütle çekimi doğa felsefesinin neresinde durur?

> Son olarak, dünyadaki ve dünyanın çevresindeki tüm cisimlerin dünyaya doğru çekildiği ve bu çekimin kütlelerine orantılı olduğu, ayın da kütlesine orantılı olarak dünyaya çekildiği, denizlerimizin de aya doğru çekildiği ve tüm gezegenlerin birbirlerine doğru çe-

• • • •

karşılaştırınca ortaya çıkan ek dönüşümler fiziksel yönleri olan cisimler sistemini ve ardından muhtelif şekiller ve terkiplerdeki cisimlerin sistemini üretir. Öteki kıyaslamalar muhtelif sürtünme yüzeylerindeki hareketi, belirli sınırlar altındaki hareketleri üretir. Bernard Cohen, "A Guide to Newton's Principia", *The Principia* (1687), çev. I. B. Cohen, A. Whitman, Londra: University of California Press, 1999, s. 1-371, s. 150.

58 Kant ve Hegel'e göre örneğin canlıları açıklamak için mekanik nedensellik yeterli değildir, bu konu ilerleyen bölümlerde incelenecektir.

59 Newton, *The Principia*, s. 796.

> kildiği, benzer çekimin kuyruklu yıldızlardan güneşe doğru olduğu deneyler ve astronomik gözlemlerle sabit ise, bu üçüncü yasadan *tüm cisimler birbirlerine çekilirler (gravitate toward one another) sonucu çıkarılır.* Hakikaten *fenomenlerden çıkarılan bu evrensel gravite argümanı* belki de cisimlerin nüfuz edilemez olmasından daha güçlüdür, çünkü tabii ki göksel cisimlerin nüfuz edilemezliğine dair tek bir deneyimiz ya da bir gözlemimiz yok. *Yine de hiçbir şekilde kütle çekiminin (gravity) cisimler için özsel (essential) olduğunu onaylamıyorum.* İçsel kuvvet ile sadece eylemsizlik kuvvetini kastediyorum. Kütle çekimi dünyadan uzaklaştıkça azalır.[60]

Açıkça izah edildiği gibi, tüm evrende etkin olan bir kütle çekim kuvveti söz konusudur ancak bu kuvvet maddeye içkin değil, cisimlerin biribirlerine dıştan uyguladıkları bir etkidir. Kütle çekim kuvveti, madde kavramından çıkarılmaz, fenomenlerden elde edilir.[61] Dolayısıyla bu yaklaşımda, kartezyen hipotetik dedüktif metotta olduğu gibi, madde kavramının akledilmesi için gereken temel özelliklerden yola çıkıp onları fenomenlere uygulamak yerine, (Satürn halkaları, Jüpiter uydularının yörüngeleri gibi) fenomenlerden yola çıkarak tümevarım (*induction*) yapmak esastır. Kural 4 bunu açıkça ifade eder:

> Deneysel (*experimental*) felsefede, indüksiyon yoluyla elde edilen önermeler, aksi bir hipoteze bağlı olmaksızın kesin ya da neredeyse doğru kabul edilmelidir ta ki, başka bir fenomen bu önermeleri daha kesin ve daha eksiksiz yapana kadar...Bu kuralı, indüksiyona dayanan argümanların hipotezlerle çürütülemeceği şeklinde takip etmek gerekir.[62]

Kural 4, deneysel felsefenin tüm yöntemini açıklar: tümdengelimsel hipotezler yerine, fenomenlerden tümevarıma (indüksiyon) dayalı argümanlar üretmek. Ayrıca Newton burada kendi doğa felsefesini açıkça deneysel ve indüktif olarak tanımlar.[63] *Ge-*

• • • •

60 Newton, *a.g.e.*, s. 796 (italikler bana ait).

61 Newton'un fenomenleri basitçe kişisel gözlemler, duyu tecrübesinin ham bilgisi ya da gözlemlenebilir olaylar değildir ama bu tarz bilgi ve olaylara dayanan genelleştirmelerdir ve hatta fenomenolojik tecrübelere dayalı teorik çıkarımlar bile olabilir. Bernard Cohen, "A Guide to Newton's Principia", s. 204.

62 Newton, *The Principia*, s. 796.

63 Indüktivizm ya da tümevarımcılık meselesi 20. yüzyıl bilim felsefesinin de en canlı tartışma konusu olmuştur. Tümevarımcılığa göre bilim ➺

neral Scholium'da da ifade ettiği üzere, Descartes'in vortex hipotezi sorunlarla doludur ve fenomenlerden çıkan gözlemlere göre kütle çekimini kabul etmemiz gerekir. Kütle çekimi deneysel bir hakikattir, hesaplanabilir ama yeter-sebebi yoktur, yani varolması için bir nedeni yoktur, ancak vardır ve etkilidir.

> Buraya kadar gökyüzü ve denizlerle ilgili fenomenleri kütle çekim kuvveti ile açıkladım ama kütle çekimine bir neden atfetmedim. ... Fenomenlerden kütle çekimin özelliklerine dair neden çıkaramadım ve bir hipotez kurmadım (hypotheses non fingo). Çünkü bir şey fenomenlerden çıkmıyorsa hipotezdir ve metafizik yahut fiziksel hipotezler ya da ökült nitelikler ve ya mekanik hipotezlerin deneysel felsefede hiçbir yeri yoktur. Bu deneysel felsefede önermeler fenomenlerden çıkarılır ve tümevarım yoluyla genelleştirilir. Nüfuz edilemezlik, hareketlilik, cisimlerin etkileri, hareketin yasaları ve kütle çekim yasası bu metot ile bulunmuştur. Kütle çekimin gerçekten (*really*) varolduğu ve burada ortaya koyduğumuz yasalarla etki ettiğini bilmek kafidir ve tüm göksel cisimlerin ve denizlerimizin hareketini açıklamak için yeterlidir.[64]

Rasyonel ilkelerden ve töz fikrinden yola çıkan Kartezyen düşüncenin aksine Newton, yine matematiksel kesinliğin güvencesi altında ancak bu sefer ilkelerden ve töz fikrinden değil fenomenlerden yola çıkarak temel güçleri açıklamaya çalışır, daha sonra bu temel güçleri diğer gözlemler için kullanır. Yeter-sebep ilkesine dayanarak nedenden sonuca gitmez, sonuçlardan nedenlere yükselir. Kendi tabiriyle "deneysel felsefe" bu şekilde herhangi bir töze dayandırmadığı temel ilişkileri yasalaştırır ve bu genellikleri evrensel olarak kabul eder. Bu prosedür *Principia*'nın önsözünde ortaya konulmaktadır:

> Ve öyleyse bu çalışmayı felsefenin matematik ilkeleri olarak sunuyoruz. Felsefenin tüm sıkıntısı şundan ibaret görünüyor; doğa'nın

• • • •

gözlem ve deneyle başlar, buradan genelleştirmeler yaparak yasa ve teori üretir ya da tahminler yapar. Özellikle Russell ve Viyana çevresinin etkisiyle tümevarımcılık ve mantıkçılık baskın görüş haline gelirken, 20. yüzyılın ortalarına doğru özellikle Popper, Duhem ve Quine'nın eleştirileriyle gözlem ve verilerin teoriden bağımsız olamayacağı, induktif bilimin bir metafizik varsayım olduğu fikri öne çıkmıştır. Tartışmanın ayrıntılı ve açık bir izahı için bkz. Donald Gillies, *Philosophy of Science in the Twentieth Century*, Oxford: Blackwell Publishers, 1993.

64 Newton, *The Principia*, s. 943.

kuvvetlerini keşfetmek için hareket fenomenlerinden yola çıkmak ve sonra bu güçleri öteki fenomenleri ispatlamak için kullanmak.[65]

Görüleceği gibi burada evrensel, bir ilişkisellik olarak vardır, görünür fenomenler arasındaki ilişkilerden yola çıkarak evrensel bir ilke soyutlanır ve daha sonra "aynı ilişkiler aynı içerikler olarak bir araya getirilir."[66] Bir önceki bölümde bu evrensellik kavrayışı *ampirik, ilişkisel evrensel* olarak izah edilmişti. Newton'un bu metodolojisi daha sonra, Locke ve Hume ile yeni bir psikoloji ve insan doğası anlayışını doğurdu. Empirisist zihin felsefesine göre de, tıpkı doğada nüfuz edilemez nesnelerin olması gibi, zihinde atomik kendi başına duyular vardır. Duyuların bir araya getirilmesi (*association*), bağlanması ve sınıflandırılması ile, yani duyuların çekimi (*attraction*) ile zihinde düzen inşa olur. Hume açıkça doğa dünyasında olduğu gibi zihin dünyasında da çekimin olduğunu öne sürmüş, zihinsel alışkanlığı evrensel gravitasyon gibi bir tür zihinsel kuvvet (*mental force*) olarak adlandırmıştır.[67] Newton doğa felsefesi için deneysel metodu teklif ederken, Hume insan bilimi (*science of man*) aynı Newtoncu modeli esas almaktadır. Giderek bilimsel metot olarak kabul görecek olan ampirik evrensellik kavrayışı böylelikle güç kazanmıştır.

Hegel bu emprisist metafiziğin doğa biliminin yerleşik prosedürü olarak kabul edildiğini söyler.[68] Newtoncu bu doğa düşüncesini empirisist metafizik olarak tanımlar:

> ...düşünce nesnesine uygulanır ya da düşünceler –şeylere mündemiç, özsel evrensel– nesnelerden çekilip çıkarılır (*herausgezogen*). Bu metafizik empirisizm, İngiltere ve Avrupa'da meseleleri ele alma ve bilgi edinmede en üstün tarz (*die vorzüglihste Wiese*) haline gelmiştir. Genel olarak bilimler, özelde ampirik bilimler dediğimiz şeyler kökenlerini bu prosedüre borçludur. Bu bilimsel yol, nesneleri

• • • •

65 Newton, *a.g.e.*, Newton's Preface to First Edition, s. 382.

66 Alexandre Koyré, *Newtonian Studies*, s. 15.

67 Eric Schliesser, "Hume's Newtonianism and Anti-Newtonianism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2008 (çevrimiçi), 15 Mart 2018, https://plato.stanford.edu/archives/win2008/entries/hume-newton/.

68 Hegel, *Lectures on the History of Philosophy, vol. III*, s. 171; Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie Teil 4*, s. 117.

> incelemek ve dahili bir yasa araştırıp ortaya çıkarmaktır. (Bunun tam zıttı bir yanıyla Skolastisizm öteki yanıyla temel ilkelerden ve tanımlardan başlayan metafiziktir). Bu pratik felsefe yapma, aklını kullanan düşüncenin felsefe yapması (*Praktisches Philosophieren, Philosophieren des räsonnierenden Denkens*) artık evrenselleşmiş ve bu yolla tüm zihinsel tutumlarımızda tam bir devrim (*die ganze Revolution*) gerçekleşmiştir.[69]

Görüldüğü gibi doğa-akıl ilişkisinde yeni bilimsel tin, Kartezyen-rasyonalist-hipotetiko-dedüktif yöntemden farklı bir yol benimsemiştir. Doğa ile akıl arasında zorunlu bir izomorfizm gören rasyonalist kavrayış, varolan nesnenin zorunlu olarak düşünülebilir olması gerektiğini kabul etmekte, varlık ve düşünce arasında özdeşlik kurmaktaydı. Newtoncu deneysel pratik felsefe ise şeylerin varoluşu ve aralarındaki ilişki için bir neden atfetmemekte, sadece varolanların hareketleri ve ilişkilerini tam olarak betimleyip buradan evrensel genellilikler çıkarmaya çalışmaktadır. Esasında burada da doğa ile akıl arasında bir örtüşme varsayılmaktadır. Zira doğa incelemelerinde keşfettiğimiz yasaların tamamen bize ait olduğunu değil, bu yasaların nesnelerin içerisinde yer aldığını zımnen kabul edilmektedir. Deneysel düşüncenin fenomenler karşısında pasif tavrının arkasında, doğal fenomenlerin akla uygun bir nizam içerdiği yatmaktadır. Newton bunu özellikle *Principia*'nın kapanış sayfalarında ilahi düzenle ilgili söyledikleri ile desteklemektedir. İlahi düzen konusunda daha şüpheci olan Locke ve Hume için ise, akla yabancı kendi başına doğa ile doğadaki olaylara pasifçe tanıklık eden akıl arasında nasıl böyle bir uyum kurulduğu sorusu muamma gibi görünmektedir. Empirist metafizik bu esaslı sorunun üzerinden pratik gücü sayesinde atlayarak başarıya ulaşmıştır. Hegel deneysel doğa felsefesinin başarısını şöyle değerlendirir:

> Kartezyenler felsefenin kusursuz akledilebilirlik İdealinden asla feragat edemeyeceğine ve bilimin anlaşılamayan (*non-understanable*) olguları asla kendi temeli olarak kabul edemeyeceğine inandılar. Halbuki, anlaşılamayan çekme ve itme güçleriyle Newtoncu muzaf-

69 Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, s. 178; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie Teil 4*, s. 123.

fer bilim tam olarak bunu yapmaktaydı. Ne başarı ama! Ancak muzafferler sadece tarih yapmaz, aynı zamanda tarihi de onlar yazar.[70]

Günümüzdeki yerleşik bilim tarihi anlatısının aksine Newtonyen doğa düşüncesi Kıta Avrupa'sında henüz kabul görmemişti. Leibniz-Wolff rasyonalist kartezyen geleneği bir yanda Newtoncu deneysel gelenek öte yandan birbirleri ile mücade içinde farklığını sürdürmekteydi. Voltaire iki ayrı bilimsel dünyanın soğuk savaşını esprili bir şekilde şöyle betimler:

> Bir Fransız Londraya vardığında kendini tamamen farklı bir dünyada bulur. Dolu (*full*) dünyayı bırakır, boş (*empty*) dünyayı bulur. Paris'te evren narin maddenin vortexlerinden oluşur, Londrada öyle bir şey yoktur. Paris'te her şey, kimsenin anlamadığı basınçla (pressure) açıklanır, Londra'da her şey çekim ile açıklanır ki, onu da kimse anlamaz.[71]

Modern doğa düşüncesi, Aristotelesçi-Skolastik görüşe zıt olmak konusunda müttefikti ama metot konusunda karşıt iki yönteme sahipti: Doğa ile akıl arasında tam bir birlik gören *rasyonalist hipotetiko-dedüktif yöntem* ve doğayı akıldan bağımsız gören ve ikisi arasındaki ilişkiyi muamma bırakan empirist *matematiko-fiziksel indüktif yöntem.* İngiltere ile Fransa arasında Almanya'nın uzak köşesinde, Könisberg'te bu karmaşa içerisinde yıllarını geçirmiş Kant, meseleyi çözüme ulaştırmaya çalışmıştı. "Varlık ile düşünce arasında, tecrübe ile kavram arasındaki izomorfizm var mıdır?" sorusu Kant'ı harekete geçirmiş, yeni bir akıl ve evrensellik teorisi geliştirmesine zemin hazırlamıştır.

1.4. Kantçı Formel Subjektif Evrensel: Doğa Bilimlerinin Metafizik Temeli

1781 yılında *Saf Aklın Eleştirisi* yayınlanmadan önceki, eleştiri-öncesi dönem diye adlandırılan zamanlarında Immanuel Kant, uzun yıllar boyunca şakirdi olduğu Leibniz-Wolff geleneğini Newtoncu doğa felsefesiyle harmanlayarak yeniden biçimlendirmenin gayreti içerisindeydi. Bu dönemde Kant, Euler Newtonculuğu

70 Voltaire'den aktaran: Alexandre Koyré, *Newtonian Studies*, s. 62.
71 Alexandre Koyré, *Newtonian Studies*, s. 14.

çizgisinde, metafiziğin matematiksel kesin bilimlerin sonuçlarını takip etmesi gerektiğini düşünmekteydi.[72]

Kant için ne Leibniz-Wolff geleneği ne de Newtoncu gelenek, her ne kadar ezeli düşmanlar da olsa, feda edilebilecek şeyler değildi.[73] Könisgberg'teki hocası Martin Knutzen, hem reformcu bir Leibnizci hem de Newtoncu çekim kuvvetini Almanya'da ilk kabul eden kişiydi. Keza Kant da ömrü boyunca Newton'un evrensel çekim yasasını güvenilir fizik biliminin paradigmatik bir örneği olarak kabul etmişti.[74] Dolayısıyla Kritik öncesi dönemde yaptığı çalışmalarda Kant astronomiyi Newton yasaları ile açıklamayı görev edinmiştir.[75]

Önceki iki bölümde incelendiği gibi onsekizinci yüzyıl Avrupa'sında bilimin yöntemine dair sonsöz hâlâ söylenmemişti. Fransız Markiz Émilie du Châtelet 1740 da yayınlanan anıtsal *Institutions de Physique* eserinde, "en iyi fizik Newtoncu olsa da en iyi metafizik Leibniz'inkidir diyerek bu dilemmayı dile getirmekteydi."[76] Dolayısıyla Kant kendi biyografisine ve Avrupa'da bilimin kaderine yazılmış olan bu dilemmayı sonlandırmak niyetindeydi. "Kant'ın bütün çabası, Newtoncu ve Leib-

• • • •

72 Michael Friedman, *Kant and Exact Sciences*, Cambridge: Harvard University Press, 1992, s. Xiii.

73 Özellikle *Physical Monadology* (1756)'da Kant'ın mekanın sonsuzca bölünebilirliğini kabul eden geometrik zihniyet ile basit tözlere dayalı metafizik zihniyet, uzlaştırmaya çalışması, monadlar gibi basit tözlerin metafizik varlığına rağmen bunların sadece içsel kuvvetlerle değil, itme-çekme ve eylemsizlik kuvvetleriyle mekanda aktif olduğunu iddia etmesi hem Leibnizci töz teorisini hem de Newtoncu dışarıdan etkileyen kuvvetler fikrini uzlaştırma gayretlerinin göstergesidir. Immanuel Kant, "The Employment in Natural Philosophy of Metaphysics Combined with Geometry, of Which Sample I Contains The Physical Monadology (1756)". *Theoretical Philosophy*, 1755-1770, ed. D. Walford, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, s. 47-67.

74 Michael Friedman, *Kant and Exact Sciences*, s. 1.

75 Immanuel Kant, "Universal Natural History and Theory of The Heavens or Essay on The Constitution and The Mechanical Origin of The Whole Universe According to Newtonian Principles (1755)", *Kant: Natural Science*, ed. E. Watkins, Cambridge: Cambridge University Press, s. 182-308.

76 Émilie du Châtelet'den aktaran: Andrew Janiak, "Newton's Philosophy".

nizci fikirleri uzlaştırmak ve Newtoncu doğa felsefesine hakiki bir metafizik temel kurmaktı."[77]

Leibnizci-Wolffçu sistem doğal ilişkileri monadların İdeal ilişkileri şeklinde ele alan ve katı bir rasyonalist dedüktif yöntemle *(more geometrico)* ilerleyen, doğayı tam olarak akla ram eden rasyonalist izomorfizme dayanmaktaydı. Kant'ın kendini daha yakın hissettiği Newton'un deneysel felsefesi ise, tartışmasız ve anlaşılır fenomenlerden yola çıkarak matematiğin kesinliği ile ilerleyip ilk ilkelere doğru genellemelerle yükseliyordu. Bu iki metot, yukarıdan-aşağı (hipotetiko-dedüktif) aşağıdan yukarı (deneysel-indüktif) metodolojiler Kant'ın *Transandantal Estetik*'te ayırdığı a priori ve a posteriori bilme şekilleri üzerinden okunabilir.

Bu minvalde Kant'a göre bilimin öyle bir yöntemi olmalı ki, hem bilgimizi genişletmeli (*a posteriori*) hem de evrensel olarak geçerli ve zorunlu olmalı (*a priori*). Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin genel sorunu olarak ortaya koyduğu "A priori sentetik önermeleri nasıl mümkündür?[78] sorusunu Newton yasalarının temellendirilmesi açısından yeniden formüle edebilriz. Newtoncu kütle çekim yasası gibi bilimsel yasalar, tecrübeden edinilmesine rağmen nasıl evrensel ve zorunlu olarak geçerlidir sorusu esasında sentetik a priori önermeler nasıl mümkündür sorusu ile aynı sorudur.[79] Eleştirinin bu sentezi görev edindiğini şöyle beyan eder:

> Metafizikte bugüne dek süregelen metodu dönüştürmeye yönelen ve bunu geometricilerin ve doğa araştırmacılarının örneklerine göre tam bir devrim yoluyla yerine getirmeyi üstlenen bu girişim

• • • •

77 Michael Friedman, *Kant and Exact Sciences*, s. 4.

78 Kant, CPR, B 19, s. 146.

79 Kant, CPR, B 18, s. 145. "*Doğa bilimi (physica) a priori sentetik yargıları ilkeler olarak (Prinzipien) kendi içinde taşır.* Birkaç örnek vereceğim: 'Maddi cisimlerin tüm dönüşümlerinde maddenin kütlesi sabit kalır ya da tüm hareket aktarımlarında etki ve tepki her zaman eşittir.' Bu iki önerme de sadece zorunlu ve dolayısıyla a priori kökenli değil aynı zamanda açıkça sentetik önermelerdir. Çünkü madde kavramında eylemsizliği (*Beharrlichkeit*) düşünmüyorum, mekanda yer kaplamayı düşünüyorum sadece.... Madde kavramının içinde olmayan bir şeyi düşünüyorum (was *ich in ihm* nicht dachte). Önerme analitik değil sentetiktir ama yine de a priori düşünülür, tıpkı saf doğa bilimleirnin diğer önermeleri gibi."

saf spekülatif aklın bu *Eleştiri*'sinin uğraşıdır (*das Geschäfte dieser Kritik*).[80]

Görüldüğü gibi *Saf Aklın Eleştirisi*'nin tüm uğraşı bilim devriminin ışığında metafizik yöntemini yenilemektir. Kant'ın nazarında, "aklın zanaatkarı"[81] olan Newton evrensel çekim yasasıyla mükemmel bir şaheser ortaya koymuştur ama bunu akıl ve doğanın sistematik bütünlüğü içerisinde bir yere bağlamadan bırakmıştır. Yasa koyucu filozof Kant, Newtoncu bilimin nasıl mümkün olduğunun metafizik temellerini inşa etmek için akıl-doğa ilişkisine yeni bir nizam vermiştir. Kant'a göre akıl olmasaydı doğa olmazdı: *ohne Verstand würde es überall nicht Natur.*[82]

> Öyleyse ne kadar abartılı ve absürt (*wiedersinnig*) görünürse görünsün, müdrike bizzat doğa yasalarının kaynağıdır, yani doğanın formel birliğinin kaynağıdır (*der formalen Einheit der Natur*).[83]

Kant'ın dediği gibi bu ifadeler ilk bakışta oldukça radikal ve sağduyuya ters görünmektedir. Ancak Kant, doğa kavramından insan eli değmemiş, akla yabancı dış dünyayı anlamaz. Peki doğa kavramı nedir? "Görünüşlerin kategorilerin altında kazandığı yasalılığa ve nizama (*Die Ordnung und Regelmäßigkeit*) *Doğa* deriz."[84] "Doğa, şeylerin yasalara göre belirlenen varoluşudur."[85]

Demek ki doğa kendi başına duran şeyler değildir, aklın dışında ve ötesinde de değildir. Kant'a göre doğa, akıl kavramlarının birliği yoluyla bağlanan, yasalılık ve nizamdır.[86] Dış dünyanın tec-

• • • •

80 Kant, CPR, İkinci Baskıya Önsöz, Bxxii, s. 113.

81 Kant, CPR, A 840/B863, s. 695. Kant matematikçi, doğabilimci ve mantıkçılar aklın zanaatkarlarıdır (*artists of reason*) felsefe ise artist değil yasa koyucudur demektedir.

82 Kant, CPR, A 127, s. 242

83 Kant, CPR, A 127-128, s. 242-243.

84 Kant, CPR, A 125, s. 241. "Die Ordnung und Regelmäßigkeit also an den Erscheinungen, die wir Natur nennen."

85 Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, § 14, 71, s. 44. "Die *Natur* ist das *Dasein* der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist".

86 Renate Wahsner, "Mußte Kants Philosophie aufgehoben werden, weil sie sich am Paradigma der mathematischen Wissenschaften orientierte?", *Der Naturbegriff in der Klassischen Deutschen Philosophie*, ed. P. Heuer, W. Neuser, P. Stekeler-Weithofer, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2013, s. 91-104, s. 101.

rübeye verilen çoklusu, verilen içeriğe bağlı olmaksızın her zaman duyu malzemesine zaman ve mekan formunu a priori olarak dayatır. Doğanın dili olarak görülen matematik ve geometrinin ikametgahını müdrikeden alarak duyunun formlarına aktaran Kant önemli bir ontolojik farka imkan açmıştır. Kant'ın Leibniz-Wolff geleneğine ait rasyonalist metafizikten birinci kopuşu, matematiği müdrikenin kavramsal yetisinden alıp görüye yerleştirmektir. İkincisi ise aklı hipotetiko-dedüktif değil, *juridico-konstruktif* olarak konumlandırmaktır (yani kaçınılmaz olarak metafizik yasallığı buyuran –juridik– ve aynı zamanda bilim yaparken matematik inşaya –konstruktif– muhtaç olan).

Peki akıl ile doğanın ilişkisi nedir? Kant'a göre akıl doğal değildir. Akıl doğanın dışında doğayı belirler, ona nizamını ve düzenini verir. Eğer doğa diye üzerinde bilimsel araştırma yapabileceğimiz bir nesnemiz olacaksa, doğa akla tabi olmalıdır.

> Kategoriler, tüm görünüşlerin toplamı (*Inbegriffe*) olan doğaya (*natura materialiter spectata*) görünüşlere *a priori* yasa buyuran (*vorschrieben*) kavramlardır (*Begriffe*). Çünkü kategoriler doğadan elde edilmez ve doğanın paternini izlemezler (öyle olsaydı sadece ampirik olurdu).[87]

Akıl doğaya diz çöktürerek ona düzen verir denilebilir ama durum bu da değildir, zira müdrike olmasaydı doğa diye düşünülebilir bir bütünlük de olmayacaktı. "Müdrike a priori yasalarını doğadan çıkarmaz, tersine yasalarını doğaya buyurur."[88] Müdrikenin kategorileri doğayı mümkün kıldığına göre, *doğa bütünüyle doğal değildir.* Doğa dediğimiz bütünlüğün doğa olarak görünebilmesi için, ona doğal olmayan bir düzenin dikte edilmesi gerekir. Eğer görünüşler tecrübeye dönüşmese, yani sistematik ve düzen arz eden bir kurallılık içermese deneye dayalı bir bilimin imkanı da ortadan kalkacaktır. Öyleyse böyle bir kavrayış, doğayı bilmesek doğa varolmaz mıydı tarzında Berkeleyci bir yola sokmaz mı, yani doğa ile akıl arasında tekrar birebir bir mütekabiliyet söz konusu olmaz mı? Kant bu konuda çok dikkatlidir. Formel düzenliliğe

87 Kant, CPR, B 163, s. 263.

88 Kant, *Prolegomena*, § 15, 72, s. 113. "der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor."

tabi doğa ile (*natura formaliter*), maddi görünüşlerin bütününü (*natura materialiter spectata*) ayırır. "Demek ki *material* olarak bakıldığında doğa, deneyin bütün nesnelerinin tümüdür."[89] Materyal bütünlük "genel anlamıyla doğa" iken, yasaya tabi formel bütünlük "dar ya da özel anlamıyla doğa" kavramını teşkil eder. Akıl materyal doğayı yaratmaz, ancak *natura materialiter* görünüş haline gelmeden bilinmez. Öyle ise akıl doğanın kaynağı değil doğanın bilimsel olarak ele alınabilmesi için gerekli olan zorunlu yasalılığının kaynağıdır. Doğa, *şeylerin* toplamı değil, *görünüşlerin* yasaya uygun olarak toplamıdır.[90]

> Şeylerin kendi içinde yasalılığı, onları bilen bir müdrike olmadan da zorunlu olarak şeylere ait olmalıdır (*Dingen an sich selbst würde ihre Gesetzmäßigkeit notwendig...zukommen*). Ama görünüşler, kendi içlerinde ne oldukları bilinmese dahi varolan şeylerin temsilleridir. Buna rağmen yalın temsiller olarak görünüşler bağ kuran müdrike yetisinin buyurduğu yasaların dışında durmazlar. .... Öyleyse ampirik bilince ulaşan her şey yani doğanın tüm görünüşleri, tanzim edilmeleri söz konusu olduğunda kategorilerin altında dururlar. (genel olarak) Doğa, kategorilere dayanır. Çünkü doğanın zorunlu yasalılığının (*natura formaliter spectata*) kökensel zemini kategorilerdir.[91]

Doğa biliminin deneysel çalışmaları ile zorunlu ve evrensel yasalar üretmesi ancak materyal doğaya, maddi olmayan ancak onu kuran *formel* bir akıl, düzen ve nizam verebilir. Doğa biliminin mümkün olabilmesi için bu kategorilerin varsayılması gerekir. Kategoriler doğal olmadığı için de, akıl ile doğa arasında tam bir tekabüliyet yoktur. Kant'a göre, *akıl doğal değildir ama doğa, akılsız kavranamaz.* Doğanın bir düzenli birlik olarak karşımıza çıkması için aklın sistematik birliğine uygun olması gerekir.[92] Do-

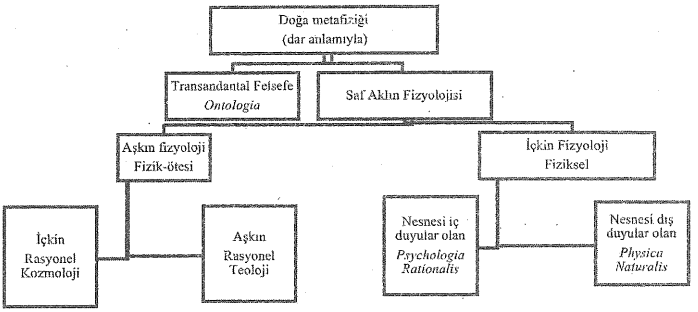
• • • •

89 *A.g.e.*, § 15, 74, s. 46.

90 Kantçı doğa felsefesi bu anlamda doğanın birliği ile doğa biliminin birliği arasında salınıp durur. Bkz. Pual Ziche, "Die Einheit der Natur", *Kants Philosophie der Natur*, 2009, s. 221-240.

91 Kant, CPR, B 165, s. 263.

92 "Ancak aklın sistematik birliği sadece düzenleyici bir İdealdir. Bu sistematik İdeal birlik, mutlak bir takabüliyet ilişkisi değildir, aklın ampirik kullanımındaki bu İdealar sadece asimptotik olarak takip edilebilir yani hiçbir zaman kavuşamadan sadece yaklaşarak." Kant, CPR, A 663 B 691, s. 601.



Şekil 2: Saf Aklın Arkitektoniği

ğanın birliği, aklın birliğine uymak zorundadır ancak aklın birliği bir ideal olduğu için bu ideale ancak *asimptotik* olarak yaklaşılabilir.[93] Bu çılgınca (*wahnsinnig*) görünen yeni doğa-akıl ilişkisi, rasyonalist ve Newtoncu anlayışların tuhaf bir kombinasyonudur. Hipotetiko-dedüktif metotta olduğu gibi doğanın yasaları aklın yasalarından türetilmez, çünkü akıl doğaya sadece nizam verebilir ama onu kuramaz. İndüktif metodun aksine ise fenomelerin kendisinden doğa düzenli bir bütün olarak görünmez, doğa kavramı subjektif bilen öznenin maddeye bir yasalılık buyurması ile mümkün olabilir. Kant'a göre akıl, ne doğanın içindedir ne de büsbütün dışında.

Metafiziğin görevi tam da burada başlamaktadır. Akıl ile doğa arasındaki ilişkinin ne olacağını belirleme ve betimleme görevi işi metafiziğe düşmektedir. Doğanın mümkün olmasını sağlayan birliği veren bilme yetisinin, yani müdrikenin, a priori yasalarının incelenmesi transandantal ontolojinin, yani *Saf Aklın Eleştirisi*'nin görevidir.[94]

• • • •

93 Paul Guyer, *Kant's System of Nature and Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 2005, s. 22 ve 44. Sadece birinci kritikte değil ayrıca *Opus Postumum*'da da aklın birliği ile ampirik düzen arasında asimptotik ilişki yeniden ele alınır. Immanuel Kant, *Opus Postumum*, çev. E. Förster, M. Rosen, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, 21:53, 79, 90.

94 Kant, CPR, A 845 B 873, s. 698. "Sadece onun içerisinde ikamet edebileceği özel bir bilme yetisi aracılığıyla [müdrike] bütün saf *a priori* bilmeler hususi bir birlik (*Einheit*) teşkil eder. Metafizik, bu bilme ⇨

Ona verilmiş nesne olmadan da her türlü a priori bilmenin kavramlarını ve ilkelerini, yani düşünmenin nesnesini kendi içerisinde inceleyen alan *Ontoloji*dir. Buna karşın akla verilen nesnelerin nesnelerin bütünü olarak doğayı inceleyen kısma *Saf Aklın Fizyolojisi* der Kant. *Saf Aklın Arkitektoniği* olarak adlandırdığı bölümde metafiziğin bölümlendirmesinin şematik sunumu şu şekilde yapılabilir:[95]

Bu şemaya göre Kant, doğa metafiziğinin *ontoloji* kısmını *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ortaya koymuştur. Geriye kalan görev *Saf Aklın Fizyolojisi*, yani fiziksel yasalarda aklın kullanımının nasıl olması gerektiğini ortaya koymaktır ki, bunu 5 yıl sonra ve Newton'un *Principia*'yı yayınlamasından yaklaşık 100 yıl sonra, 1786'da yayınlanan *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* kitabıyla gerçekleştirecektir. Transandantal ontolojide mümkün bir nesnenin bilinebilmesi için gereken zorunlu koşulları incelerken, Transandantal fizyoloji spesifik bir bilgi nesnesi olarak doğa bilgisinin koşullarını inceler.

Yukarıda belirtildiği gibi, burada doğa dar anlamıyla *formel* açıdan, yani bir şeyin varlığına (*existence*) ait içsel ilkeleri açısından incelenir.[96] *Formel* anlamda doğa, bu ilkelerle kurallı bir düzen inşa ederek (*constitution*) elde edilir.[97] Böyle ilkelere göre düzenlenmiş sistematik bir bilgi bütününe bilim (*Wissenschaft*) denir.[98] Bilim de ikiye ayrılır: nesnesini ampirik yasalardan alan bilim ve nesnesini a priori prensiplere göre ele alan *tam anlamıyla*

• • • •

tarzını sistematik birlik haline getirerek sunması gereken bir felsefedir. Metafiziğin spekülatif kısmına *doğa metafiziği* denir – ki bu spekülatif ifadesi ona tam uygundur. Doğa metafiziği her şeyi *varolmaklığı* bakımından [so fern es *ist*] (olması gereken bakımındna değil) a priori kavramlar temelinde inceler."

95 Kant, CPR, A 846 B 874, s. 698. Bu şemanın oluşturulmasında Peter Plaass'tan faydalandım.

96 Kant, *Metaphysical Foundations of Natural Science*, çev. M. Friedman, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, 467, s. 3. Bundan sonraki alıntılarda MFNS olarak kısaltılacaktır.

97 Formel anlamıyla doğa ilkedir, büyük oranda Yunanlıların arkhe anlamında kullandığı kaynak, esas neden anlamına benzer. Peter Plaass, *Kant's Theory of Natural Sciences*, çev. Alfred E., M. G. Miller, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994, s. 218.

98 Kant, MNFS, 468, s. 4.

Görünün Aksiyomları (*Axiomen der Anschauung*) Tüm görünüşler zaman ve mekanda görüler olarak büyüklük kavramı altındadır KİNEMATİK
Algı Beklentileri (*Antizipationen der Wahrnehmung*) Duyumların hepsinin bir derecesi vardır DİNAMİK
Deneyimin Analojileri (*Analogien der Erfahrung*) Şey töz altına, olay da neden sonuç, birliktelik altına alınmalıdır MEKANİK
Deneysel Düşüncenin Postülaları (*Postulate des emprischen Denkens überhapt*) Duyunun olmasında malzemenin uygunluğu (olanak) ilişkisi (gerçeklik) kavramda birleşmesi (zorunluluk) FENOMENOLOJİ

Tablo 1: Doğa Biliminin Genel İlkelerinin Saf Fizyolojik Çizelgesi

(*proper*) bilim.[99] Bir bilimsel inceleme sadece ampirik bir kesinliğe dayanıyorsa bu, Kant'a göre tam anlamıyla bilim değildir. Tam anlamıyla bilim öncelikle apodiktik bir kesinliğe sahip olmalı (pür bilim), ikincisi nesnesini matematiksel olarak inşa etmelidir.[100] Doğa bilimi ampirik bir araştırma olduğundan pür metafizik değildir, görüden gelen malzemeye dayanır ama bunu rasyonel bir zorunlulukla inşa ettiğinden, bu inşa ancak görünün saf formu ile gerçekleşir. Görünün saf formlarına göre nesnenin evrensel ve

99 Kant, MNFS, 468, s. 4. "Kant'a göre sadece deneylere dayanan sistematik bir bilgi kümesi olan kimya tam anlamıyla bilim değildir (sistemli bir zanaattir), keza içsel duyuları matematikleştirilemeyeceğinden psikoloji de tam anlamıyla bir bilim olamaz. Apodiktik kesinliğe sahip pür rasyonel bir bilim, duyuya değil kavramlara dayanır. Kavramdan yola çıkarak bilmeye, pür felsefe ya da metafizik denir, bunun aksine saf a priori görü yoluyla kavramlar inşa ederek (*construction*) bilme ise matematiktir. Öyle ise tam anlamıyla bilim öncesindeki iki temele muhtaçtır. Birincisi bilim metafiziğine; çünkü bir varlığın *varolmasına* (*existence*) bağlı olan zorunluluk ilkeleri yani yasalar, inşa edilmeyecek kavrama dayanır, zira varolma hiçbir görüde bize a piori olarak sunulmaz."

100 Kant, MNFS, 470, s. 6.

zorunlu temsil edilmesi de matematik ile mümkündür.[101] Hasılı, doğa bilimi iki temel üzerine banidir: metafizik (kavramın kesinliği) ve matematik (görünün kesinliği). Dolayısıyla Kant'a göre, başta Newton olmak üzere tüm doğa felsefecileri, matematiksel fizikçiler kendileri farkında olmasa da metafiziğe muhtaç durumdadır.[102]

Kant, böyle bir bilim felsefesine dayanarak Newtoncu fizikte eksik olan metafizik temelleri sağlama projesine girişir. Metafizik, görüden değil de kavramdan yola çıkacaksa ve kavramlar da zaten transandantal ontolojide kesin olarak belirlenmişse, doğa bilimin ilkeleri saf müdrikenin ilkelerine[103] göre belirlenecektir.[104]

Bu taslaktan yola çıkarak Kant doğa biliminin temelini dört kısımda inceler. Hareket eden cismi düşünmeden sadece hareketin miktarının ele alındığı matematiksel kinematik ya da *Phronomy* (nicelik kategorisi), maddenin niteliğinin yani sadece mekanda bir nokta olarak değil yer kaplayan cisim olarak kurucu özelliklerinin kuvvetler yoluyla açıklandığı *Dinamik* (nitelik kategorisi), yer kaplayan hareketli maddenin birbirleriyle ilişkilerini açıkladığı *Mekanik* (ilişki kategorisi) ve son olarak hareket ve ataleti görüde temsil edilme tarzı açısından ele alan *Fenomenoloji* (modalite kategorisi).[105] Yani hareketin niceliği (phronomi), hareket kuvvetleri (dinamik), tek bir doğada tüm varlıkları bağlayan hareket yasaları (Mekanik) ve saf aklın yapısal birliği ile bilinmesi açısından hareket (fenomenoloji) açıklanmış olur.[106]

Kant her bir bölümde bir yandan Newton'u eleştirir bir yandan ona sağlam bir temel vermeye gayret eder.[107] Birinci bölümdeki kinematik'te maddenin temel özelliğini hareket etmesi ol-

• • • •

101 Kant, *Prolegomena*, § 40, 125, s. 79. "Matematiğin tüm kesinliğine rağmen felsefe asla matematiği taklit etmemelidir."

102 Kant, MNFS, 472, s. 8.

103 Kant, CPR, A 162 B 201, s. 285.

104 Kant, *Prolegomena*, § 54, s. 21.

105 Kant, MNFS, 477, s. 12

106 Lothar Schäfer, *Kants Metaphysik der Natur*, Berlin: Walter de Gruyter, 1966.

107 Newton mekanizmiyle eleştirel ilişkisi için bkz. R. Wahsner: "Zur Bedeutung der Newtonschen Mechanik für Kants Epistemologische Wende und seinen Begriff des Mechanismus", *Hegel und das mechanistische Weltbild*, ed. R. Washner, Bern: Peter Lang GmbH, 2005, s. 43-54.

duğunu iddia eder. Newtoncu mutlak mekan fikrini reddeder.[108] Üstelik Kant, Newton'un deneycili eğiliminden getirdiği, nüfuz edilemezlik (impenetrability) tezini de kabul etmez.[109] Peki madde mekanda neden yer kaplar? Algının beklentisi olarak mekanda yer kaplama maddenin niteliğidir ve bunun nasıl mümkün olduğu açıklanmalıdır. *Dinamik* bölümüne göre maddenin mekanda yayılmasını sağlayan maddeye içkin kuvvet, itme (*repulsion*) kuvvetidir.[110] Buna rağmen maddenin mekanda belirli bir yer kaplamasını, bir cisim olmasını sağlayan da çekme (*attraction*) kuvvetidir.[111] Bu maddenin ikinci özsel temel (*essential*) kuvvetidir demektedir."[112] Görüldüğü gibi "Kant nüfuz edilemezliği gereksiz bir kavram olarak atıp yerine dinamik bir kavram olarak itme kuvvetini ikame etmekte,[113] Newtoncu atomizmin yerine Leibnizci dinamiği yeğlemektedir."[114] Newton'un kütle çekimini maddenin özelliği olarak kabul etmeye cesaret edememesine rağmen Kant, *Dinamik* bölümünde çekme ve itme kuvvetlerini maddenin esas kuvvetleri olarak görmektedir. Çünkü madde kavramını mekanda yer kaplayan olarak düşünebilmemiz için a priori ve zorunlu olarak itme ve çekme kuvvetlerini düşünmemiz gerekmektedir. "Böylelikle çekim yasası kendi başına a priori olmasa da a priori yasalarla temellendirilir,[115] dolayısıyla "ampirik" bir zorunluluk kazanır."[116]

Doğa Felsefesinin Metafizik Temelleri kitabının ikinci bölümü *Dinamik*'te maddenin kurucu kuvveti ele alınırken mekanikte cisimler arasındaki ilişkiler incelenir. Dolayısıyla burada ele alının

• • • •

108 Kant, MNFS, Ch I, Ex I, Remark II, 482, s. 16. "Mutlak mekan *kendinde* hiçbir şeydir, böyle bir nesne asla olamaz, mekan ancak başka bir mekana işaret eden göreli mekandır."

109 Kant, MNFS, Ch I, Ex IV, Remark II, 503, s. 39.

110 Kant, MNFS, Ch II, Proposition I, 497, s. 34.

111 Kant, MNFS, Ch II, Explication II, 498, s. 35.

112 Kant, MNFS, Ch II, Proposition V, 509, s. 46.

113 Kant, MNFS, General Remark to Dynamics, 524, s. 62.

114 Michael Friedman, *Kant and Exact Sciences*, s. 138.

115 Kant, MNFS, General Note to Dynamics, 523, s. 61. Buna göre mekanda yer kaplamayı sağlayan itme kuvveti (gerçeklik kategorisi), belirli sınırlar içinde nüfuz edilmezliği sağlayan çekme kuveti (olumsuzlama kategorisi), itme ve çekme ile belirli bir mekanı belirli derecede, yoğunlukta doldurma da sınırlama kategorisine denk düşer.

116 Kant, *a.g.e.*, s. 178.

konular ilişki kategorilerine (töz, nedensellik, birliktelik) ve deneyim analojilerine göre temellendirilir. *Mekanik* bölümünde Kant, Newton'un eylemsizlik (*inertia*), uzaktan etki (gravitasyon) ve her etkiye eşit tepki (birliktelik) hareket yasalarını kategorilere göre temellendirir.[117] *Mekanik* kısmında Kant'ın en çok üzerinde durduğu konu, maddenin eylemsizlik prensibidir. Ona göre eylemsizlik maddenin tözüdür:

> Maddenin eylemsizliği *cansız olmak*tan (*Leblosigkeit*) başka bir anlama gelmez. Madde kendi içerisinde cansızdır. *Yaşam* bir *tözün* kendi *içsel bir ilkeden* dolayı eyleme yetisidir, *sonlu tözün* kendini değiştirme yetisi, *maddi bir tözün* halini değiştirerek hareket etme ve durma ile kendini belirleme yetisidir....Öyle ise maddeler cansızdır. Eylemsizlik prensibi bunu söyler, bundan ötesi yoktur.[118]

Mekan fikri, matematik inşa projesi, mekanda yer kaplama, eylemsizlik, çekim kuvveti, etki-tepki gibi genel prensipleri, aklın sistematik bütünlüğü içerisinde açıklayarak cansız doğadaki nizamın aklın nizamı ile olan kökensel ilişkisini tesis etmek suretiyle doğa metafiziğini nihayete erdirecekken *yaşam*, Kant sistemine musallat olur.[119]

Doğanın birliği, tecrübenin a priori yasalara uygun birliği ile sentezlendi ve zorunlu yasalar tecrübeden yola çıkarak sentetik a priori olarak belirlendi. Evrensel doğa ideası bize her şeyin dinamik bir mekanizmaya göre işlediğini söyler.[120] Saf bilim üzerinde

• • • •

117 Kant, MNFS, Ch III, Proposition III, R II, 551, s. 90.

118 Kant, MNFS, Ch III, Proposition III, R II, 555, s. 83. "Die Trägheit der Materie ist und bedeutet nichts anders, als ihre *Leblosigkeit*, als Materie an sich selbst. Leben heißt das Vermögen einer *Substanz*, sich aus einem *inneren Prinzip* zum Handeln, einer *endlichen Substanz*, sich zur Veränderung, und einer *materiellen Substanz*, sich zur Bewegung oder Ruhe, als Veränderung ihres Zustandes, zu bestimmen... Also ist alle Materie als solche *leblos*. Das sagt der Satz der Trägheit, und nichts mehr." Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, çev. K. Pollock, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1997, s. 76.

119 Guyer, organizma fikrinin bilimin birliğine bir tehdit olarak nasıl bir bilmeceye dönüştüğünü analiz etmektedir. Paul Guyer, *Kant's System of Nature and Freedom: Selected Essays*, özellikle bölüm 5.

120 Immanuel Kant, *Critique of Judgement*, çev. J. C. Meredith, Oxford: Oxford University Press, 2007, § 61 359, s. 187. Bundan sonra CJ olarak kısaltılacaktır.

çalışırken evrensel ve zorunlu kavramlarımızı tüm tekil görünüşlere uygularız. Rasyonel teorik bilimlerde kullanılan yargı türü böyle yasalara, ilkelere ya da kurallara göre nesneleri belirleyen ve tanımlayan yargılardır. Ancak henüz elimizde bir evrensel yok ama sadece partiküler varsa ve ona denk düşen bir evrensel arıyorsak bu yargı refleksif (*reflektierende*) yargıdır.[121]

Kant belirleyici yargı ile refleksif yargı ayrımına neden gerek duymuştur? Çünkü doğal nesnelerin binlerce örneğinde görmekteyiz ki, özellikle canlılar muhtelif formlarda organize olmaktadır. Bir kuşun kemiklerinin içi boş olması, kuyruğunun uçmasına yardımcı olması, kanatlarının pozisyonu gibi özelliklerini düşündüğümüzde, *sanki* burada özel bir tasarım varmış gibi görünür. Burada rasyonalist etken-nedenden (*nexus effectivus*) öte sanki bir amaç vardır (*nexus finalis*).[122] Envai çeşit hayvanın tek bir yasa ile formüle edilemeyecek adaptasyon biçimlerini de a priori bir yasada toplamak mümkün müdür? Kant'a göre bu asla mümkün olmayacaktır ve "günün birinde başka Newton'un çıkıp da hiçbir dizayn olmadan bir parça otun nasıl yeşerdiğini açıklayacak evrensel yasayı bulmasını beklemek beyhude bir umuttur."[123] Yani, canlılarda önceden belirlenmemiş bir düzenlilik var. Bir kuşa baktığımızda hayret verici bir şekilde bunu görebiliyoruz, yani tekil bir tecrübemiz var, bunu açıklayacak evrensel bir yasa arıyoruz. Dolayısıyla biyolojik bilimlerde bu özgül form-madde kombinasyonlarını incelemek için yeni bir yargı türüne, refleksif yargıya ihtiyaç duyulmaktadır.

Kant durumu açıklamak için şöyle bir örnek verir. Hiç kimsenin yaşamadığı bir adada, kumların üzerinde mükemmel bir şekilde çizilmiş hegzagonal bir şekil gören birisi, bunun sadece mekanik bir etki-tepki sonucu olmadığını, bu düzenli paternin bir amaçla yapıldığını, bunun bir sanat eserine benzediğini düşünür.[124] Kant, bu şekilde, bir şey varlığının nedenini sadece doğal mekanizmadan almıyorsa ama yine de bir amaca (kavrama) göre belli bir düzen içerisinde organize olmuşsa buna amaçlı/amaç sa-

• • • •

121 Kant, CPR, A 180, s. 15.
122 Kant, CJ, § 61, 360, s. 388.
123 Kant, CJ, § 76, 401, s. 228.
124 Kant, CJ, § 64 370, s. 198.

hibi (*Zweckmassig, purposive*) varlık demektedir.[125] Eğer ampirik olarak böyle amaca göre düzenlenmiş doğal varlıkla karşılaşıyorsak, doğada bir *nexus finalis* var demektir. Fakat doğada amaçlılık, canlılara bilinç ve irade atfetmeden nasıl mümkün olabilir? Bunu açıklayabilmek için önce amaçlı doğal bir canlının özelliklerinin ne olduğunu izah etmek gerekmektedir.

"Bir varlık, aynı zamanda hem neden hem etkiyi kendi içinde barındırıyorsa o varlık doğal amacı olan bir şey olarak varolur."[126] İşte burada doğal nedensellikten farklı bir nedensellik açığa çıkar. *Tecrübenin analojileri*nde doğal nedensellik, her olayın bir nedeni vardır şeklinde açıklanıyordu, inert maddede bir değişiklik gerçekleşiyorsa bu kendisinden dolayı değil ona dışarıdan uygulanan bir etkiden dolayı olmaktaydı. Ancak doğal amaçlı varlıkta, etki ve sonuç aynı varlığın içinde bulunur. Canlı, kendisini kendi içinde düzenler (kendinde ve kendisi için). Burada amaç, bir varlığı başka bir hedef için kullanmak (yani dışsal niyet, faydalanmak *Nutzbarkeit*) değil, bir varlığın kendisi için kendisine etkide bulunması ve bu etkinin sonucunda yine kendisinde açığa çıkmasıdır. Neden ve sonuç birbirinden ayrı değil, aynı varlık içerisinde simultane olarak açığa çıkmaktadır. Böyle şahsına münhasır özellikler taşıyan amaçlı varlığı, Kant üç özellik ile tanımlar:

i. Kendi kendisini üretirken türünü de üretir, yani hem araçtır hem de amaçtır
ii. Birey olarak sürekli kendini yeniden üretir, dış dünyayı asimile eder
iii. Her bir parçanın fonksiyonu ve korunması, diğer parçalar ve bütün ile olan ilişkisine bağlıdır.[127]

Kendi kendini yaratma (*autopoiesis*), dış dünyayı asimile edip kendine katma ve fonksiyonel kapanıma sahip olma.[128] Bu üç özelliğe sahip doğal varlıklar organizmadır.[129] Kant, özellikle fonk-

• • • •

125 Kant, CJ, § 64 370, s. 197.

126 Kant, CJ, § 64 370, s. 197 "... in Ding existiert als Naturzweck, *wenn es von sich selbst* (obgleich in zwiefachem Sinne) *Ursache und Wirkung ist*; denn hierin liegt eine Kausalität."

127 Kant, CJ, § 63, s. 371:199.

128 A. Weber, F. Varela, "Life after Kant", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, no. 1, 2002, s. 97-125.

129 Kant, CJ, § 65, s. 372:200.

siyonel kapanım diye adlandırdığım üçüncü özellik, yani organizmaya has parça-bütün ilişkisi üzerinde hususen durur. Parçanın (organın) varlığı ve biçimi, bütün ile ilişki içinde mümkünse, parçalar bütün içinde karşılıklı olarak birbirlerinin nedeni ve sonucu oluyorsa, parçalar bütün adına kendi kendilerini düzenliyorlarsa, bu organik bir varlıktır.[130] "Doğanın organize (*organisiertes*) bir ürününün içinde, her bir parça karşılıklı olarak hem araçtır hem de amaçtır. Böyle bir üründe hiçbir şey boşuna ve amaçsız değildir ya da doğanın kör mekanizmasına izafe edilemez."[131] Üstelik bu varlık, dışarıdan etki ile hareket etmekten ziyade kendi kendini oluşturan özel bir kuvvete sahiptir.[132]

> Organize varlık (*ein organisiertes Wesen*) öyleyse sadece bir makine değildir. Çünkü makine sadece *devindirici* (*bewegende*) güce sahiptir, buna karşın organize varlık dahili bir *oluşturucu* (*formative, bildende*) güce sahiptir. ...Öylese bu sürekli kendi kendini yaratan oluşturucu güç (*sich fortpflanzende bildende Kraft*) sadece hareket edebilme yetisi, yani mekanizm ile açıklanamaz.[133]

Bu tarz organize varlıkları, tek kelime ile *organizma*yı doğa bilimlerinde nereye oturtabiliriz? Teorik akla göre bilgimiz evrenselden partikülere doğrudur. Evrensel partikülleri belirler ve bize verilen ampirik partikülerin kendi başına bir amacı yoktur. Ancak burada karşımıza kendi kendine bir kural vererek organize olmuş bir partiküler varlık çıkmaktadır, dolayısıyla yine bir dilemmanın içerisinde bulmaktayız kendimizi. Kant yargı gücünün antinomisini şöyle formüle eder:

• • • •

130 Kant, CJ, § 65, s. 373:201.

131 Kant, CJ, § 66, s. 376:204. "*Ein organisiertes Produkt der Natur ist das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist.*"

132 *Bildungtrieb* Blumenbach'ın 1781'de geliştirdiği daha sonra Humbolt, Kielmayer, Trevinarus'u da etkiledi. Blumenbach'a göre *nisus formativus* epigenetic teorisi tüm canlıların fiziksel ve kimyasal yasalara tabi olmakla birlikte organizmanın yaşam gücüne sahip olduğunu koyutlar. Kant vital force'un biyolojik araştırmada teorik bir varsayım olarak zorunlu görse de bu gücün objektif realitesini bulabileceğimizi reddederek, konuyu problematik olarak konumlandırır. Hein van den Berg, "Kant on Vital Forces", *Kants Philosophie der Natur Ihre Entwicklung im "Opus postumum" und ihre Wirkung*, ed. Onnasch, Ernst-Otto, Berlin: Walter De Gruyter, 2009, s. 115-137, s. 134.

133 Kant, CJ, § 65, s. 374:202.

Tez: Maddi olan tüm ürünler sadece mekanik yasalar üzerinde mümkündür.

Antitez: Maddi olan bazı ürünler sadece mekanik yasalarla mümkün değildir. [134]

Descartes, Newton ile birlikte doğadan tüm amaç fikrini uzaklaştırmıştı. Ama görüyoruz ki organizmalar sanki doğal varlık değil de, bir amaca göre dizayn edilmiş sanat eserleri gibidir, ya da sanki içlerinde bir akıl saklıdır (*hylozoism*). Kant her zamanki temkinli tavrı ile antitez tarafında yer alan, hilozoizme, akıllı tasarıma,[135] doğal teoloji ve Herderci vitalizme[136] geçit vermeden ama aynı zamanda Kartezyen fizikalizme[137] de düşmeden antinomiyi çözmek niyetindedir.

Kant'a göre antimoninin çözümü yine subjektif zemine ricat ile mümkündür. Yani doğal varlıklarda sanki bir amaç varmış gibi onları araştırabiliriz ama bu doğada objektif olarak bir amaç olduğunu anlamına gelmez. Amaç fikri, sadece biyolojik araştırmalar için kabul etmemiz gereken subjektif bir maksimdir. Transandantal amaçlılık kavramı doğaya bir amaç atfetmez. Amaç sadece refleksif yargının bir maksimi, yani subjektif bir ilkedir....doğaya otonomi atfetmez, doğa üzerine tefekkür ederken rehber olacak bir yasa verir (*heautonomy*)[138] İnşa edici değil, sadece araştırma için düzenleyicidir.[139]

• • • •

134 Kant, CJ, § 70, s. 378:215.

135 Kant, CJ, § 68, s. 383:211. Kant doğa düzeninden ya da organizmanın amaçlı düzeninden yola çıkan akıllı tasarıma dayalı Tanrı kanıtlamalarına, yani fiziko-teolojiye karşı durur. Bkz. Peter McLaughlin, "Der Organismus als Analogon des Lebens", *Hegel und das mechanistische Weltbild*, s. 66-77, s. 72-73.

136 Kant'ın Herder'in organizmacı vitalizmine olan tepkisi kendi teorisinin oluşmasında büyük etkisi olmuştur. Rachel Zuckert, "Organisms and Metaphysics", *Kant's Theory of Biology*, ed. Ina Goy, Eric Watkins, Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 2014, s. 61-80.

137 Ludovicus De Vos, "Teleologie oder Leben? Zu Hegels Mechanismus-Kritik - im Anschluß an Kant", *Hegel und das mechanistische Weltbild*, ed. Renate Washner, s. 110-122.

138 Kant, CJ, s. 19-21.

139 Organizma kavramı, akıl kavramlarının kullanımına düzenleyici birlik sağlayan İdealar gibi konumlandırılmaktadır. Annette Sell, "Die Idee des Organismus in der *Kritik der Urteilskraft*", *Hegel und das mechanistische Weltbild*, s. 54-65.

> Kendinde doğal amaç olan bir şey kavramı ne müdrikenin ve aklın kurucu bir kavramı değildir ancak yine de refleksif yargı tarafından düzenleyici kavram olarak kullanılabilir. Genelde amaç sahibi olmamızla bizim nedenselliğimiz ile kurduğu uzak bir analoji (*einer entfernten Analogie*) yoluyla bu tarz nesneleri araştırmada ve onların müteal kökenlerini (*obersten Grund*) düşünmede rehberimiz olsun diye kullanılabilir.[140]

Öyleyse Kant'a göre biyolojik organizmalar *sanki* otonomisi varmış gibi, kendi kendilerine yasa verebiliyorlarmış gibi düşünmemiz gerekir, ama *sanki!* (*als ob es ein objektives Prinzip wäre*).[141] Kant'a göre, biyolojik araştırmada, kendi tercübemize regülatif bir prensip koyarız, canlının kendisine dair bir teleolojik ilke atfedemeyiz ama canlıyı anlamamız için de *sanki* teleoloji varmış gibi davranmalıyız. Teleojik yargı, doğanın kendisine (otonomi) değil, doğa araştırmacısının kendisine belirleyeceği bir prensip (*heautonomy*) sağlamaktadır. *Telos,* doğanın kendisinin ne olduğuna dair teorik bir ilke değil, araştırmada nasıl davranacağımıza dair pratik bir ilke olarak mahfuzdur.[142] Kant, bu şık manevra ile kendi sisteminin bütünlüğünü kurtarmaya çalışmaktaydı. Amaçlar krallığı (*reich der Zwecke*) ile doğal düzenlilik; pratik akıl ile teorik akıl; duyulur ile duyulur-ötesi arasındaki aşılamaz yarığa (*unüberschehbare Kluft*)[143] bir köprü kurmak istemekteydi.

Görüldüğü gibi Kant subjektif evrensel yaklaşımına bağlı kalır. Evvela fizik bilimlerinde aktüel ampirik malzemeden geri çekilerek pür bilim kurar. Aklın zorunlu yasaları ampirik malzemenin üzerine kendisini dayatır. Ardından akıl tam kendisini organizmanın içerisinde bulmuşken bu hazza kendini kaptırmaktan geri geri çekilir, organizmada *sanki* özgürlük gibi görünen şey sadece benim araştırmalarım için subjektif bir prensiptir der.

Nihayet, Newtoncu ve Kartezyen geleneği tevarüs eden Kant, ardından gelen Alman geleneğine doğa düşüncesi açısından hangi açılımları bıraktığı maddeler halinde düzenlenirse şöyle açıklanabilir:

• • • •

140 Kant, CJ, § 65, s. 375:203.
141 Kant, CJ, § 76, s. 405: 232.
142 Paul Guyer, *Kant's System of Nature and Freedom: Selected Essays*, s. 37.
143 Kant, CJ, IX, 195: s. 30.

- Özne ve nesne, düşünce ve varlık, görü ve kavram ayrılmazcasına birbirine bağlıdır ama birbirine özdeş değildir, ikisi arasındaki ilişki *juridik* bir ilişkidir.
- Her türlü materyal malzemeye içerikten bağımsız olarak kural veren içi boş evrensel olarak aklın doğayı formel olarak inşa ettiği fikri öne sürülmüştür.
- Objektivitenin kökeninde subjektivite vardır. Öznenin birliği olmadan nesnenin de birliği olmaz. Mantık ve ontolojinin ayrılmazlığı kabul edilmiştir.
- Metafizik olmadan bilim yetersizdir. Bilim sadece metamatik dedüksiyona değil, metafizik temele ihtiyaç duyar. Matematik inşa ile metafizik idrak arasındaki farka işaret etme ve Kartezyen matematik modelin ötesine geçme arayışı başlamıştır.
- Maddeyi atomistik ve mekanistik değil, dinamik olarak kavrama temayülü oluşmuştur.
- Organizma ve teleoloji fikri felsefi araştırma için sorunsal hale gelmiştir.
- Aklın doğal olmadığı, doğanın da tamamen doğal olmadığı fikri belirmiştir.

Kant organizma fikriyle, bir kere doğada aklın ve özgürlüğün kapısını araladıktan sonra ardından gelen Alman idealist nesli o kapıyı kırarak içeri girecektir. Değil mi ki Kant "doğanın temelinde yatan duyu-üstü ile duyulur olanın birliğini sağlayacak bir zemin olmalıdır" demiştir,[144] o halde akıl sadece subjektif çıkarım yapma yetisi olarak kalmayacak, bizim de parçası olduğumuz doğanın duyu-üstü gerçek temeline dönüşebilecektir. Akıl düşünmenin temeli olarak kalmayıp, tüm varlıkların temeli, sadece ahlaki bir ilişki değil, içerisinde özne ve nesnenin bir olduğu *Nous* anlamında *ontolojik* bir ilişkiye dönüşebilir.[145] Kant'ın sınırlar içinde tutmaya çalıştığı Akıl'ın, varlığı fethetme sevdası Fichte'nin heyecan verici çağrısı ile başlayacaktır.

• • • •

144 Kant, CJ, s. 12.

145 Dieter Wandschneider, "The Philosophy of Nature of Kant, Schelling and Hegel", *The Routledge Companion to Nineteenth Century Philosophy*, ed. Dean Moyar, Londra: Routledge, 2010, s. 64-104, s. 71.

1.5. Somut Evrensel: Schelling-Hegel *Naturphilosophie*'si

Her ne kadar Kant *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde özgürlük ile duyusal dış dünya arasında, problematik de olsa, bir köprü kurmaya kalkışsa da sonuçlar Reinhold, Fichte gibi genç filozofları tatmin etmez. Zira Kant, özellikle *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde doğal dünya ile özgürlük dünyasını çok keskin bir Platonik tavırla ayırmaktadır:

> Şimdi doğa, sözcüğün en geniş anlamıyla, şeylerin yasalara bağlı varoluşlarıdır. Genellikle akıl sahibi varlıkların duyusal doğası, bunların deneyce belirlenen yasalara bağlı varoluşlarıdır; bu da akıl için *yaderklik*tir (*heteronomie*). Öte yandan, aynı varlıkların duyularüstü doğası (*übersinnlichen Natur*), onların bütün deneysel koşullardan bağımsız olan, dolayısıyla saf aklın *özerkliğine* ilişkin olan yasalara uygun varoluşlarıdır.... Bu özerkliğin yasası ise ahlak yasasıdır. (*Das Gesetz dieser Autonomie aber ist das moralische Gesetz*)... Bu dünyalardan ilkine, saf akılla bildiğimiz *asıl* (*urbildliche*) arketip doğa *(natura archetypa)*, ikincisine ise birincisinin idesinin olanaklı etkisini istemeyi belirleyen neden olarak içerdiği için, kopya olan dünya *(natura ectypa)* adı verilebilir.[146]

İnsanın dünyadaki varoluşu, bilme yetileri ve isteme yetileri arasında arafta kalmaktadır. Bu nedenle Kant, üçüncü kritiğin *Önsöz*'ünde duyusal doğa ile duyular-üstü özgürlük kavramı arasında, sanki bunlar iki ayrı dünya imişçesine büyük bir yarık olduğunu itiraf etmektedir. Organizma (ve sanat) fikri, tam burada devreye girmekte, organizma amaçlı varlığı ile özgürlüğü işaret etmekte ama aynı zamanda doğal bir varlık olarak duyusal dünyanın parçası olmaya devam etmektedir.

> Burada hem öznenin içsel imkanı hem de doğanın dışsal imkanı harmonize edilmekte, hem özne olan bir şeye işaret etmekte hem de öznenin dışında bulunmaktadır. *Doğa olmayan ancak henüz özgürlük de olmayan ama yine de özgürlük zeminine, yani duyular üstüne bağlanan bir şeydir.* Bu şeyin içinde teorik yetiler müşterek ve bilinmeyen bir şekilde pratik yetilerle kombine edilir.[147]

• • • •

146 Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. I. Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yay., 1999, 3. bs. § 75, s. 50.

147 Kant, CJ, § 59, s. 181 [italikler bana ait]

Duyulur olan ve duyular-üstü olan, yasalara bağlı dış dünya ve özgürlüğe ram olmuş iç dünya, *natura archetypa* ve *natura ectypa*, kendinde şey ve görünüş... Tüm bu uzlaşmaz ayrımlar Kant'ın da farkında olduğu üzere sentezlenmeliydi. Yukarı da gösterildiği gibi Kant, doğal varlık ile özgürlüğü sentezlemeye organizma fikriyle yaklaşır ancak konuyu problematik olarak bırakarak tartışma alanından çekilir.

Ancak "*Pratik Aklın Eleştirisi*'ni okuduğum günden beri bambaşka bir dünyada yaşıyorum"[148] diyen Fichte, özgürlüğü dünyanın merkezine yerleştirmeyi kendine görev edinecektir. Fichte'ye göre teorik ve pratik aklın sadece uyumlu olduğunu göstermek yetmez, dahası ikisinin de yapısal birliğe sahip olduğunu göstermek gerekmektedir. Tüm insani bilme yetilerimizin temelinde tek bir açıklayıcı neden bulunamazsa, bilgi sistemimiz de bilimsel, yani sistematik olmaktan çıkar. Bu nedenle Fichte'nin amacı, *akıl ile doğanın kökensel özdeşliğini* ortaya koymaktır. Transandantal öznenin kurucu faaliyeti, sadece kendisine verilen malzemeye, kurallara uygun bir düzenlilik giydiren formel bir faaliyet olarak düşünülmemelidir. Fichte'ye göre öznenin, kökensel olarak dünya ile karşılaşma aktivitesi dünyayı kurar. Dolayısıyla öznenin eylemi olmadan kendine başına duran (*in itself*) dünya söz konusu değildir. Öznenin aktivitesi (*Tathandlung*) sonucu dış dünya anlamlı bir bilgi nesnesine dönüşebilir. Varlığını kendi eylemi ile yaratan kökensel transandantal öznenin faaliyeti olmadan, ne bir dış dünya ne de teorik bir faaliyet mümkündür. Bu nedenle hem dünyanın hem de bilginin koşulu, öznenin özgür faaliyetidir.[149]

> Ben'in kendisini vazetmesi onun saf aktivitesidir. *Ben, kendi kendisini vazeder* (*sich setzen*), tam da bu kendini ortaya koyma ile ben *varolur*, tersinden bakarsak ben *varolur* ve sadece varolması dolayısıyla kendi varlığında kendisini *vazeder*. Ben, bu eylemin hem faili hem de mef'uludur, hem aktivite hem de aktivitenin sonucudur,

148 J. Gottlieb Fichte, "Fragment of a Letter to Weisshuhn August-September 1790", *Fichte: Early Philosophical Writings*, ed. Daniel Breazeale, Ithaca: Cornell University Press, 1988, s. 357.

149 Frederick Neuhouser, *Fichte's Theory of Subjectivity*, New York: Cambridge University Press, 1990, s. 48.

aynı anda hem eylem ve ameldir. Dolayısıyla "Ben'im" demek bir Eylem'i ifade eder.[150]

Kitabın sınırları dolayısıyla burada ayrıntılı izah edilemese de Fichte, Kant'ın belalı mirası olan *ding-an-sich*'ten kurtularak tüm dünyayı öznenin özgür aktivitesi üzerine kurmaya yönelmiştir. Özgür Ben'in (*das Ich*) Ben-Olmayan'a çarparak (*Antoss*) sürekli onu yaratması yoluyla, bilgi (özgürlük) eylem ve varlık, karşılıklı olarak birbirlerini gerektiren tek bir sistem içerisinde toplanmaya çalışılır.[151] Benin eylemi içinde; ben-olmayan ve ben, real ve ideal, varlık ile görmek (*being and seeing*) birbirinden ayrılmaz ikili bir seri oluşturur.[152] Fichte'nin felsefesinde, dışarıda bizi etkilemesini beklediğimiz bir dünya yoktur, dış dünya Ben'in sonsuz aktivitesinin sınırlanması olarak, ben-ile-ilişki içerisinde anlaşılabilir. Dünya özneye duyular yoluyla verilen bir gerçeklik değil, öznenin dünyaya (karşı ve içine) *kendini vazetmesi* ile (*Self-positing*) yaratılan bir gerçekliktir. Öznenin eylemi olmadan hiçbir bilgi ve bilgi nesnesi söz konusu olamaz, dolayısıyla öznenin eylemi, yani kendini vazetme, bilme nesnelerinin düşünülebilmesini mümkün kılan transandantal koşuldur. Transandantal Ben olmadan hiçbir şey düşünülemeyeceğinden dolayı, Ben, koşullu nesnelerin düşünülebilir olması için zorunlu olan, koşulsuz (*unconditioned*) gerçekliktir. Mutlak olarak koşulsuz olan, Ben'dir.

Dışarıda temsil edilmeye bekleyen bir dünya yoksa, dünya zaten öznenin eylemi ile sonsuza dek yaratılan bir şey ise varlığın kökeninde *eylem* (*Tathandlung*) vardır. Dolayısıyla bilgi bir temsil faaliyeti değil, öznenin dünyayı yaratırken kendi eylemine tanık olduğu bir kendini yakalama faaliyetidir (*intellektuale Anschaaung*).[153] Öznenin ve nesnenin, ideal ve realin ayrılmaz-

• • • •

150 J. G. Fichte, *The Science of Knowledge with First and Second Introductions*, çev. P. Heath, J. Lachs, New York: Cambridge University Press, 1991, I, 96, s. 97.

151 *Fichte*, haz. Arslan Topakkaya, Ankara: Say Yay., 2011, s. 42.

152 J. G. Fichte, *The Science of Knowledge*, s. 19.

153 J. G. Fichte, "Aenesidemus, or Concerning the Foundations of the Philosophy of the Elements issued by Prof. Reinhold in Jena, together with a Defence of Skepticism against the Pretensions of the Critique of Reason. (1792)", çev. George di Giovanni, *Between Kant and Hegel*, ed. ⇨

casına birleştiği koşulsuzu yakalamak ancak entelektüel sezgi ile mümkündür.[154] Böylece Fichte tüm bilimi temellendirecek mutlak olan ilkeyi (kendini vazeden eylem) belirlemiş ve mutlağa ulaşma metodunun da entelektüel sezgi olduğunu ileri sürmüştür. Fichte'nin refleksiyon felsefesi öznenin kuruculuğuna o kadar odaklanmıştır ki, orada doğa sadece Ben-olmayan olarak durur. Fichte felsefesinde yeterli bir doğa tasarımı olmaması[155] problemi, ondan etkilenen Alman Romantikleri olarak adlandırılan genç neslin çıkış noktası olmuştur.

Fichte sonrası Alman idealist geleneğin ondan dört temel prensibi tevarüs ettiği söylenebilir:

1. Felsefenin uğraşı koşulsuz olanı bulmak olmalıdır ve tüm koşullu varolanlar, koşulsuz olan ile ilişki içerisinde tek bir sistem halinde temellendirilerek açıklanmalıdır.
2. Koşulsuz olan töz, bir varolan olarak düşünülmemeli, kendi kendini meşrulaştıran (*self-legislative*) sonsuz bir *aktivite* olarak düşünülmelidir. Yani varlığın içerisinde sürekli aktif olan bir dinamik olmalıdır, koşulsuz töz müteal bir varlık olmamalıdır.
3. Real ile ideal, varlık ve özne sürekli ilişki içinde dinamik bir bütünlük içinde açıklanmalıdır. Varlık ve düşünce bir tür özdeşlik içinde birleştirilmelidir.
4. Özgürlük, tüm açıklamaların merkezinde olmalıdır.[156]

• • • •

Giovanni, S. Harris, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2000, I, 9, s. 65. "...öyleyse, tüm algılardan önce, nesneyle alakalı sezgi özneye kökensel olarak karşı durabilir, yani özne, asla *algılanmayan* ama kökensel olarak *vazedilen* bir Ben-olmayan ile alaka kurabilir ... Mutlak özne, Ben, empirik sezgide verilmez aksine özne entelektüel sezgi tarafından vazedilir."

154 J. G. Fichte, *The Science of Knowledge*, s. 38, 41, 46.

155 Her ne kadar Fichte'nin bir doğa öğretisi olmadığı, sadece Ben ile ilgilendiği felsefe tarihinin genel kabullenlerinden biri olsa da, Lauth ezber bozan çalışmasında Fichte'nin eserleirnde dağınık halde bulunan doğa öğretisini derli toplu gözler önüne sermiştir. Reinhard Lauth, *Die transzendentale Naturlehre Fichtes*, Hamburg: Meiner Verlag, 1984.

156 Peter Heuer, "Schellings Begriff der Naturphilosophie", *Der Naturbegriff in der Klassischen Deutschen Philosophie*, ed. P. Heuer, W. Neuser, P. Stekeler-Weithofer, Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann GmbH, 2013, s. 179-195, s. 180.

Tüm felsefelerin evveli de ahiri de *özgürlüktür*[157] diyerek felsefi kariyerine henüz 20 yaşında iken başlangıç yapan Schelling, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* çalışmasında yukarıda sayılan tüm ilkeleri benimsemekle birlikte, Fichte'de doğanın, sadece *Ben-olmayan* olarak soyut, sınırlayıcı bir kavram olarak anlaşılmasından tatminsizlik duymaktaydı.[158] Üstelik Fichte'nin Jacobi etkisiyle mutlak düşman ilan ettiği Spinoza'ya da sempatiyle yaklaşmaktaydı.[159] Genç Schelling için Spinoza, varlık ile düşüncenin bir ve aynı şey olduğunu iddia etmiş, sonlu ile sonsuz arasındaki ayrımı feshederek monist bir natüralizm inşa etmiştir. Ancak Spinoza monizmi tüm ihtiyaçları karşılayacak bir sistem olsa da, onda Ben ilkesi ve özgürlüğe yer yoktu.[160] Bu nedenle, genç Schelling için Fichte'ci özgürlük, aktivite idealizmini bırakmadan Spinozacı bir natüralizmi sentezlemek modern felsefenin en büyük kazanımı olacaktı:[161] "O, Fichte'nin özgürlük adına doğayı reddetmesi karşısında tam da özgürlüğü kurtarmak adına doğaya sarılmakta, bu amaçla bir doğa felsefesi tasarlamaktadır."[162]

Doğa felsefesine giriş yaptığı *Ideen zu einer Philosophie der Natur* eserinde Schelling'in uğraştığı temel mesele, maddenin dinamik inşası idi. Newtoncu Kant ve Fichte hattının maddenin temel özelliği olarak eylemsizliği görmesine karşılık,[163] maddenin

• • • •

157 F.W. J. Schelling, "Of the I as the Principle of Philosophy or On the Unconditional in Human Knowledge (1795)", *The Unconditional in Human Knowledge Four Early Essays (1794-1796)*, çev. F. Marti, Londra: Associated University Presses, Inc, 1980, s. 63-149, § 6 177, s. 82.

158 Dieter Wandschneider, "The Philosophy of Nature of Kant, Schelling and Hegel", s. 73.

159 Genç Schelling'in Fichte'den kopuşunun ayrıntılı bir izahı için bkz. Birgit Sandkaulen, *Ausgang vom Unbedingten*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.

160 Dieter Wandschneider, "The Philosophy of Nature of Kant, Schelling and Hegel", 78.

161 Alexandre Guilherme, "Schelling's *Naturphilosophie* Project", *South African Journal of Philosophy*, c. 29, no: 4, 2010, s. 373-390.

162 Oya Esra Bektaş, "Schelling'in Dinamik Doğa Tasarımı", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, no. 23, Bahar 2017, s. 329-348, s. 346.

163 "Schelling Kant'ın metafizik dinamiğinden yola çıkarak maddenin inşasını içerisinde ikiliğin birliğe, itme ve çekme kuvvetlerinin kökensel ayrılığı ve birliğe dönüştüğü sonsuz üretken bir aktivite olarak düşünmekteydi." Lara Ostaric, "The Concept of Life in Early Schelling", *Interpreting Schelling: Critical Essays*, ed. Lara Ostaric, Cambridge: Cambridge University Press, 2014, s. 48-70, s. 68.

temelinde aktif olan dinamik kuvvetlerin ilişkisini gören Schelling düşüncesi, bu jestle organik ile inorganik arasındaki farkı yumuşatarak cansız maddeye bir dinamizm katmayı hedeflemekteydi. Schelling'e göre, duyulur olan, nüfuz edilemez maddenin temelinde, yayılma ve daralma (*expansion and contraction*) kuvvetlerinin ilişkisi vardır. Madde denilen şey, bu kuvvetlerin karşılıklı ilişkisi ve bu zıtlığın bir sabitlikte donmasıdır. Bu madde anlayışına *genetik* madde anlayışı ya da *spekülatif fizik* adını verir. Madde ve kuvvet, Newton'da olduğu gibi birbirine dışsal değildir, "madde hareketli kuvvetten başka bir şey değildir." [164] Maddi cisimler bu iki kökensel kuvvetin aktivisitesi sonucu teşekkül ederken evrensel gravitasyon da bütün maddelerin birlik (*indifference*) içinde hareket ettiği maddeye içkin üçüncü kuvvettir.[165] Schelling'e göre doğada her şey, bu şekilde eşit olmayan kuvvelerin sürekli eşitlik aramaları ve bu dinamik süreçlerle kuvvelerin yaşama kadar ulaşması şeklinde kademeli bir birlik ile açıklanmalıdır.[166] Böylelikle maddenin temel kuvvetlerinden öznenin özgürlüğüne kadar her şey tek bir bütünlük içerisinde karmaşıklaşan organizasyonlar ya da kuvveler (*Potenzen*) şeklinde izah edilir. Spinozist bir tavırla özne ve nesne tek bir bütünlük içerisinde açıklanırken, bütünün içerisindeki her şey dinamik aktantlar şeklinde kavranır.[167] Bu sistemde felsefe "*zihnimizin doğal tarihi*nden başka bir şey değidir... felsefe *genetik* hale gelir"[168] Yani bütün amaç, düşünce ile doğanın birbirine nasıl denk düştüğünü, ikisinin de özünde bir olduğunu gösterek görünüşteki farklılığın kökendeki genetik birliğini ispatlamaktır. "Doğa görü-

• • • •

164 F.W.J. Schelling, *İdeas for a Philosophy of Nature*, çev. E. E. Harris, P. Heath, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, s. 187. F.W.J. Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797), Sammlitche Werke* 5, ed. M. Durner, Stuttgart: Fromman-Holzborg, 1994, s. 107.

165 F.W.J. Schelling, *İdeas for a Philosophy of Nature*, s. 128.

166 Dale E. Snow, *Schelling and The end of İdealism*, Albany, State University of New York Press, 1996, s. 88

167 Christopher Lauer, *The Suspension of Reason in Hegel and Schelling*, New York: Continuum International Publishing Group, 2010, s. 40. Bundan dolayı Schelling tüm bilimlerin temeline fiziği değil, yayılma ve daralma kuvvetlerinin harekete ve yayılıma neden olduğu dinamiği koyar.

168 *A.g.e.*, s. 30.

nür akıl, akıl ise görünmez doğa olmalıdır."[169] Bu fikir, *içimizdeki* akıl ile *dışımızdaki* doğa arasındaki gerilimi bir bütünlük içinde sentezlemeye hizmet edecektir.[170]

1797'deki *Ideen* eserinde temel sorunu, özne ve nesnenin birliği olarak tespit eden Schelling, bu eserdeki dağınık fikirlerini iki yıl sonra 1799'da yayınladığı *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* ve 1800'de tam bir sisteme kavuşturduğu *System des transzendentalen İdealismus* eserleriyle bütünlüğe kavuşturmuştur. Artık doğa, bütün olarak bir *organizma* olarak kavranmakta, bu bütünlüğün içindeki her şey tedrici dinamik seriler olarak açıklanmaktadır.[171] Doğadaki tek tek varlıklar, canlı bir organizma şeklindeki bütünlük olan Doğa'nın tezahürleridir. Doğa, maddelerin toplamı olan bir yığın değil, bir aktivite, bir *ilke*dir, dolayısıyla doğada görünen her şeyin dayandığı dindirilemez aktivite olarak *Doğa*, Schelling'e göre *koşulsuz* olandır.

> Öyleyse iddia ediyoruz ki, (doğadaki) her tekil, sadece *varlığın kendisi*nin bir formudur, ancak Doğa = mutlak aktivite. Çünkü varlığın kendisi = aktivite ise, tekil varlık aktivitenin mutlak *olumsuzlaması* olamaz. Yine de doğal ürünleri varlık sıfatı altında düşünmeliyiz. Ancak daha üst bir zaviyede varlık, ürünlerde sönen, *daima işleyen doğal aktivite*den (*Tätigkeit*) gayri bir şey değildir.[172]

Doğa sürekli bir aktivite ilkesi olarak koşulsuz olandır. Doğal nesneler ise aktivitenin durakladığı momentler olarak koşullu şeylerdir. Doğa, hiçbir doğal varlıkta sınırlanmayan, sürekli devingen bir bütünlüktür, o bir şey (*ein ding*) değil şeyleşmeyen (*un-be-dingt*)[173] koşulsuz, özgür aktivitedir. Doğa, tüm varlıkların içerisinde aktif olan evrenseldir ve tekil varlıklar bu bütünün

• • • •

169 F.W.J. Schelling, *Ideas for a Philosophy of Nature*, s. 42.

170 F.W.J. Schelling, *a.g.e.*, s. 42.

171 "Denilebilir ki, organik doğa transandantal idealizmin en bariz kanıtını sunar, çünkü her bitki bir zeka sembolüdür." Schelling, *System of Transandantal Identity*, çev. P. Heath, Charlotsville: University Press of Virginia, 2001, s. 122.

172 F.W.J. Schelling, *First Outline of A System of The Philosophy of Nature*, çev. K. R. Peterson, Albany: State University of New York Press, 2004, s. 14.

173 Andrew Bowie, *Schelling and Modern European Philosophy: An Introduction*, New York: Routledge, 1993, s. 20.

içersinde anlamlıdır. Her tekil, genetik kökenlerine kadar takip edildiğinde bizi kökenindeki evrensele ulaştırır (tekil/somut evrensel). Dolayısıyla mutlak olan, doğanın üzerinde ve ötesinde değil, tekillerin içerisindedir. Tekil varlıkların formları incelendiğinde onların, dinamik bütünün durakladığı (*Hemmung*) noktalar olduğunu kavrarız. Öyleyse Schelling için idealist monizm ile bir tür empirizm (üstün emprisizm) aynı kapıya çıkarlar. Bu sıra dışı empirisizm içerisinde partiküler olanlar mutlağın içerisinde çözündürülüp koşulsuzlaştırarak (*un-conditioned*) elde edilir.[174] Bütünün kökenindeki *üretici doğa* olan *Mutlak'a* ulaşmak ancak ürünler yoluyla mümkündür. Doğa ürünleri ile doğanın içindeki Mutlak aynı ise doğa felsefesi olmadan felsefe de olamaz. Her şeyin temeline mutlağı koyan bu idealizm aynı zamanda tam anlamıyla bir realizmdir.[175] Çünkü doğanın ilkesi Kant'ta olduğu gibi doğaya aşkın ve ona emir buyuran değil, doğanın tam da içerisinde canlı olan evrensellik, üretkenlik, özgür eylemdir.

> Doğa *üretkenlik* ve *ürünün* birliği (Einheit von *Produkt* und *Produktivität*) demektir. Sade *ürün* (*natura naturata*) olan doğaya *Nesne* olan Doğa deriz (tüm ampirik olan buradan gelir). *Üretkenlik* olarak Doğa'ya (*natura naturans*) *Özne* olan Doğa deriz (tüm teori buradan gelir). ...Burada nesne asla koşulsuz değildir, dolayısyla doğada hiçbir şekilde nesne-olmayan bir şey vazedilmemelidir, bu mutlak nesne-olmayan tam da doğanın kökensel üretkenliğidir.[176]

Görüldüğü gibi Schelling varlık ile doğayı özdeşleştirmekte, doğal nesne ile nesneyi kuran spontan aktiviteyi aynı hakikatin iki veçhesi olarak görmektedir. Öznelliği, transandantal özneye değil, doğanın özgür aktivitesine atfetmektedir. Doğa hem doğal varlıklar hem de varlık haline getirilemeyen mutlak *süreç*tir. Tüm bu birliğin hareket prensibi; iki zıt kutba ayrılma ve sonra zıtların daha üst bir kuvvede sentezlenmesidir. Doğadaki tüm

• • • •

174 Iain Hamilton Grant, "'Philosophy become Genetic'", *The New Schelling*, ed. J. Norman, A. Welchman, Londra, Continuum, 2004, s. 128-151, s. 138.

175 Dieter Wandschneider, "The Philosophy of Nature of Kant, Schelling and Hegel", s. 77.

176 F.W.J. Schelling, *Sammlitche Werke* III, *Einleitung zu dem Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, Stuttgart: § VI, 284, s. 41.

oluşumların koşulu bu orijinal ikileşmedir (*original duplicity*).[177] Doğanın bütünlüğü içerisinde tüm oluşumlar, iki zıt kuvvetin bir dengesizlik yaratması, daha sonra bu dengesizliğin bir dinginliğe ulaşarak daha üst bir forma yol açması prensibiyle açıklanır. Doğadaki maddeden bilince kadar tüm farklı tezahürler her birisi bir alt formdan zuhur eden (*emergent*) sistemler olarak görülür.[178] Doğa ise tüm bu sistemleri organik bir bütünlük içinde tutan tüm oluşumların özüdür (*Weltseele*).[179] Schelling'in yükselen kuvveler yoluyla, doğanın daha alttan üste doğa kendisini farklılaştırarak yükselmesi fikri, ona düalist ve materyalist seçeneklerden birine düşmeden, özdeşlik ve farkı açıklama imkanı vermiştir.[180] Bu emergentist ontolojiye göre,[181] inorganik ve organik, madde ve bilinç birbirine tamamen yabancı şeyler değil aynı prensip üzerinde (*duplicity-indefference*) yükselen, biri diğerinden zuhur eden farklı organizasyon biçimleridir. En alt düzeyden en üst düzeye kadar aynı akıl, doğanın içerisinde aktiftir. Tin düzeyinde bu aktivite duyusallık ve bilinç olarak görünürken madde düzeyinde kör bir zorunluluk şeklinde işler. Schelling "zihnin (*intelligenz*) iki türü vardır, o ya doğada olduğu gibi kör ve biliçsiz ya da insani, özbilinçli tinlerde olduğu gibi özgür ve bilinçli olarak üretkendir" demektedir.[182] Ancak yine, akıl doğanın içerisindedir ve artan kuvveler halinde akıl, düşüncede tam olarak kendisini açar. *System des transzendentalen İdealismus* maddeden bilince tüm bu kademeli geçişin tek bir sistem içerisinde toparlamıştır. Ayrıntısı ile izah etmek bu çalışmanın sınırlarını çok aşsa da, Schelling'in bütünlük içerisinde kademeli ilerleme teorisi şu şekilde şematize edilebilir.

• • • •

177 F.W.J. Schelling, *First Outline of A System of The Philosophy of Nature*, s. 87.

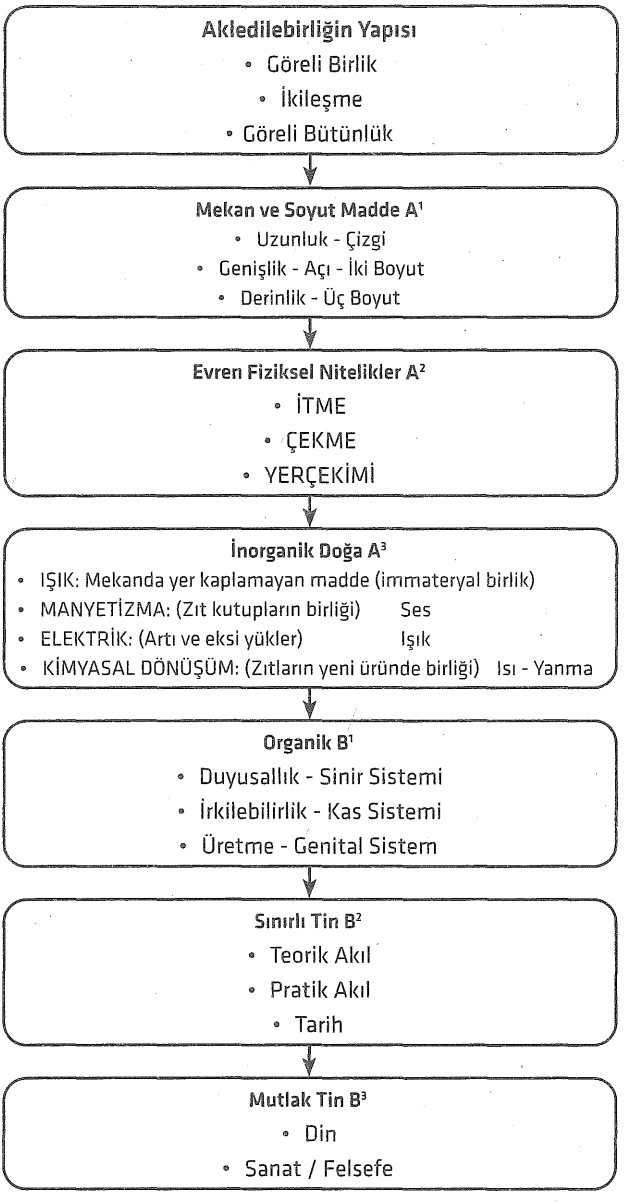
178 B. Berger, "From Nature to Spirit: Schelling, Hegel and the Logic of Emergence", Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Warwick, 2016.

179 F.W.J. Schelling, *First Outline of A System of The Philosophy of Nature*, s. 75.

180 Frederick Beiser, *German İdealism*, s. 466. Ayrıca "On yıllar boyu Fransa'da Lamarck, Buffon, Maupertuis, Almanya'da Blumenbach, Kielmeyer ve Humboldt mekanizm ve vitalizmden kaçacak "üçüncü yol" aramaktaydılar. Schelling'in *Naturphilosophie*'si geç 18. yüzyılda organizma ve inorganizmayı birini diğerine indirgemeden birleştirmeye çalışan birçok girişimden sadece biriydi." *A.g.e.*, s. 539.

181 Benjamin Berger, "From Nature to Spirit", s. 75.

182 F.W.J. Schelling, *First Outline of A System*, § 1, 271, s. 193.



Şekil 3: Schelling'e göre doğadaki kuvvetlerin kademeli yükselişi[183]

• • • •

183 Şekil 3'te şu çalışmadan faydalandım: Michael Vater, "Bringing Nature to Light", *Analecta Hermeneutica*, c. 5, 2013, s. 1-15.

Doğanın mutlak birliği içerisindeki her oluşum bir sonrakini mümkün kılar. Dikkat edilmesi gereken nokta buradaki akışın zamansal ve tarihsel değil mantıksal olduğudur.[184] Doğada her şey rasyonel bir zorunluluk içerisinde bir diğerini üreterek tamamlanır. Böylelikle her bütünlük esasında göreli bir bütünlüktür. Fichte'nin transandantal öznenin otonomisi olarak yorumladığı öznelik bile, Schelling için doğanın otonomisinin gelişmiş bir versiyonudur. Özetle, Schelling'in *Identitätssystem*'i gerçekte en üst seviyesi ya da kuvvesi *Wissenschaftslehre* olan bir *Naturphilosophie*'dir.[185] Mutlağın gözünden baktığımızda düşünme ve varlık birbirlerinden ayrı değil, birbirleriyle iç içe geçmiş tek bir bütünlüktür. Çünkü tek tek nesneleri inceleyen tekil doğa bilim dalları vardır; oysa felsefenin görevi her nesneyi mümkün kılan bütünü, özne ve nesnenin bir olduğu mutlak olanı kavramaktır. Özne ve nesnenin birliği anlamına gelen Mutlak, yargı yoluyla işleyen akıl tarafından kavranılamaz, zira Hölderlin'in de işaret ettiği gibi, yar-gı (*Ur-teil*) en temelde özne ve nesne yarılmasını şart koşar.[186] Romantik Schelling'e göre, diskürsif akılla ulaşamayacağımız bu tekil-evrensel, özne-nesne birliğine ancak Kant'ın yasakladığı *intellectus ecytypus* ya da entelektüel sezgi ile ulaşılabilir.[187] Öyleyse düşüncenin konusu farklılıkların özdeşliği olan Mutlak'tır. Mutlağa götüren metot partiküler olanı evrensel bütünün içerisinde kavramaktır. Bütünü kavramanın yolu da entelektüel sezgiden (dahi sanatçı) geçer.[188]

Schelling'in *Naturphilosophie*'sinde akıl, özgürlük ve öznellik korunacak ancak bunlar transandantal tahtından indirilip dünyanın içerisine yerleştirilecektir. Dünyaya dışarıdan nizam veren hükümran öznenin değil, dünyanın içerisinde hükümran olan ak-

• • • •

184 Rasyonelitenin doğadan türetilmesi çağdaş evrimsel psikolojiyle aynı gibi görünse de, Schelling için *emergence* tarihsel değil, mantıksaldır.

185 Frederick Beiser, *German Idealism*, s. 490.

186 Friedrich Hölderlin, "Urtheil uns Seyn" *Sämtliche Werke*, Band 4.1, ed. F. Beißner, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1961.

187 F.W.J. Schelling, *System of Transandantal Identity*, çev. P. Heath, Charlotsville: University Press of Virginia, 2001, özellikle 6. Bölüm.

188 Daniel Breazeale, "Exhibiting the Particular in the Universal", *Interpreting Schelling*, ed. L. Ostaric, Cambridge: Cambridge University Press, 2014, s. 91-120, s. 94.

lın kendi içkin hareketiyle öznelliği yaratması, öznel idealizm ile nesnel idealizm arasındaki farkı oluşturacaktır.[189]

Maddi doğaya biçim veren subjektif formel evrensellikten farklı olarak Schelling'in *objektif idealizm*inde evrensel, doğanın içerisindedir ve doğanın *Urgrund*'dudur. Niteliksel zıtlıklar aklın kuşatıcı bütünlüğü içerisinde niceliksel kuvveler olarak bir arada tutulan partikülaritelerdir. Tek tek nesnelerde görülen niteliksel farklar, Mutlak'ın zaviyesinden bakıldığında organizasyonlardaki derece farkına dönüşür.[190] Doğa sisteminde yukarılara çıktıkça niteliksel olarak farklı tekillikler görülürken, temellere indikçe bir bütün olarak *Weltseele* görülecektir[191] Schelling'e göre "akıl ya da 'mutlak bilme' mutlak olarak özdeş, saf, yüce, tüm ikiliklerden ve kendine yabancılıktan azadedir... çünkü onda düşünce ve varlığın karşıtlığı söz konusu değildir."[192]

Kısacası Schelling için akıl, yine doğanın içerisindedir ama *doğal* bir *şey* değildir, doğal olanların sınırlı varoluşlarını temellendiren mutlak harekettir, fiziğin içerisinde yer alan metafizik prensiptir. Ancak ne mutlak üretkenlik olan doğa (yani evrensel) ne de ürün olarak doğa (yani tekil) tek başına var değildir,[193] ikisi de kendi başına soyutlamadır, hakiki düşünce bu ikisinin (sonlu

• • • •

189 Beiser, bu farkı vazıh bir şekilde şöyle izah eder: Transandantal felsefe rasyonaliteyi yanlızca Ego'nın aktivitesinin ürünü olarak görürken, doğal felsefe rasyonaliteyi doğanın aktivitesinin sonucu olarak telakki eder. *Naturphilosophie* doğaya rasyonalite atfeder, çünkü doğa tamamen mekanik değil aynı zamanda organiktir, kendi akıllı (*intelligent*) aktivitesinden neşet eden sistematik bir yapıya sahiptir. O halde doğal felsefenin görüşüne göre, rasyonalite doğanın içerisindedir.... Kant'ın iddia ettiği gibi insan aklı doğanın yasa koyucusu mudur yoksa Schelling'in öne sürdüğü gibi doğa otonom mudur? Kısacası bu mesele öznel ve nesnel İdealizm arasındaki farktır. Frederick Beiser, *German İdealism, 1781–1801*, s. 555-556.

190 F.W.J. Schelling, "Presentation of My System of Philosophy", çev. M. Vater, *The Philosophical Forum*, XXXII/4, Winter 2001, s. 339-372, s. 342.

191 Dale E. Snow, *Schelling and The End of İdealism*, s. 89.

192 F.W.J. Schelling, *Bruno, or On the Natural and the Divine Principle of Things*, çev. M. Vater, Albany: State University of New York Press, 1984, s. 218.

193 F.W.J. Schelling, *First Outline of A System of The Philosophy of Nature*, § 4, 287, s. 213.

ve sonsuzun) birliği olan tekil-evrenseli kavramaktır. Schelling'in mottosuyla; "Fiziğe gel ve edebi olanı gör..."[194]

> Öyleyse *İdea* zorunlu olarak her zaman Mutlak'tır, çünkü İdea'da evrensel ve tekil özdeşleşir, dahası bu evrensel bir nesne ile ilişkiye girdiğinde mutlak olmaktan çıkmaz, zira mutlak form olduğundan içerisinde mutlak tözü de içerir ve bu da mutlak nesnedir.[195]

Neredeyse Hegel'in tüm felsefi projesini özetleyen bu cümleler Schelling tarafından 1802'de yazılmış ve Hegel'in de büyük bir coşkuyla kucakladığı fikirler olmuştur. Schelling'in özgün doğa felsefesi, akıl-doğa ilişkisi konusunda Hegel'in zihnini büyük oranda şekillendirmişti. Hegel'in Schelling'ten tevarüs ettiği unsurlar yeniden gözden geçirilirse şu ilkeler sayılabilir:

- Akıl ve doğa arasında izomorfik bir tekabülüyet ilişkisi yoktur, akıl ile doğa, aynılık ve gayrılığın birliği şeklinde mutlak bir bütünlük arz etmesi
- Aklı doğanın içerisine yerleştirme, özgürlüğü ve öznelliği doğanın içerisinden zuhuratçı (*emergentist*) türetme ya da Bowie'nin ifadesi ile öznelliğin genetik teorisi[196] projesini takip etme.
- Öznenin daha geniş öznelliklerde merkezsizleştirilmesi, çözündürülmesi.
- Doğanın kademeli ilerleyişler (*Stufengang*) yoluyla bilince doğru yükselmesi, artan kompleksiteye dayalı doğal tabakalaşmalar yaklaşımını benimseme.
- Doğadaki tüm oluşumları aynılık ve gayrılığın birliği, ikizleşme ve dinginleşme olarak tek bir sistematik prensiple açıklama eğilimi.
- Aklın realize olmasının ancak doğa yoluyla mümkün olduğu fikri.

• • • •

194 F.W.J. Schelling, "Universal Deduction of the Dynamic Process", *Zeitschrift für Speculative Physik, vol 1. (1800)*, § 63 (SW, IV, s. 75), aktaran Dale E. Snow, *Schelling and the End of İdealism*, s. 85.

195 F.W.J. Schelling, "Further Presentation from the System of Philosophy (1802)", çev. M. Vater, *The Philosophical Forum*, c. XXXII, no. 4, Winter 2001, s. 373-397, s. 392.

196 Andrew Bowie, *Schelling and Modern European Philosophy*, s. 34.

- Kant'ın imkan üzerine dayalı felsefesine karşın aktüel olanın önceliği ancak her aktüelin kendi başına hakiki olmaması daima mutlak ile ilişki içerisinde tasarlanması ideali.
- Dolayısıyla, Spinoza'da olduğu gibi metafiziğin epistemolojiye önceliği[197] fikri.
- Mutlağın yaşayan organizma olarak kavrayan bir zihniyet geliştirme.

Hegel'in doğa felsefesinin tarihsel ve kavramsal öncüllerinin bu tasnifinden sonra, buraya kadarki ilerlemeyi yeniden gözden geçirmek gerekirse, birinci bölümde, Hegel'in doğa felsefesinin, metafiziği üzerine temellendiğini iddia edilmişti. Dahası Hegel metafiziğinin de, özünde yaşamı kavramaya yönelik yeni bir metafizik sistem olduğu öne sürüldü. Yaşamı kavrayacak bu yeni metafiziğin imkanı da, evrensel-partiküler-tekil arasında dinamik ve kararlı bir ilişkinin kurulduğu yapının üretilmesinde yatmaktadır. Bu nedenle Hegel kendisinden önceki modern metafiziklerin evrensellik anlayışlarını eleştirerek yeniden gözden geçirmiştir. Burada yapılan tasnife göre, rasyonalist-soyut evrensel, empirist-ilişkisel evrensel, Kantçı içi-boş evrensel ve Hegelci somut-evrensel olmak üzere dört farklı evrensellik anlayışı mevcuttur. Evrensellere dair bu metafizik çerçeve esas alındığında, doğa felsefesinde dört tip akıl-doğa ilişkisi saptandı. Rasyonalist doğa felsefesi, akıl ile doğa arasında a priori bir tekabüliyet, *izomorfizm* olduğunu farz eder ve matematiksel-hipotetiko-dedüktif bir doğa metafiziği önerir. Buna karşıt olan Newtoncu ampirik doğa felsefesi de, akıl ile doğa arasında izomorfizmi varsayar ancak indüktif bir metafizik teklif eder. Bu ikisinin dışında Kantçı model doğa ve akıl arasındaki tekabüliyet ilişkisini reddeder. Doğa ile akıl arasında asimptotik bir tekabüliyet önerir, aklın doğaya yasasını verdiği *juridik* bir doğa metafiziği teklif eder. Kant, aklın doğal olmadığını öne sürer ancak doğanın da yasallığını akıldan aldığını, dolayısıyla *doğanın da tümüyle doğal olmadığını*, müdrikede temellendiğini iddia eder. Hegel ve Schelling'in doğa felsefeleri ise doğa ile akıl arasında, *özdeşlik ve farkın özdeşliğine* dayanan *spekülatif* bir birliğin olduğu sonucunu çıkarır. Bu nedenle Hegel için doğa

197 Daniel Breazeale, "Exhibiting the Particular in the Universal", s. 116.

İdea'dan bağımsız düşünülemez, ancak doğa İdea'nın kendisi değil, onun bir modudur. Bundan sonraki bölümde doğa ne anlamda İdea'dır ne anlamda değildir sorusu bağlamında Hegel felsefesinde metazifik doğa ilişkisi tartışılarak ardından özel olarak Hegel'in doğa felsefesi genel hatlarıyla teşrih edilecektir.

2. Hegel'in Doğa Felsefesi: Kendi Dışında İdea Olarak Doğa

"Oysa bu *Naturphilosophie* bir yandan her şeye söz vermenin yoludur. Yahut her şeyi sözle katetmenin bir yolu"

Jean-Luc Nancy[198]

Doğa nedir? Doğanın bilgisini nasıl elde edilir ya da ona nasıl ulaşılır? Açıktır ki içine doğduğumuz ve bizi çevreleyen yeryüzüyle ilk karşılaşmamız duyu verisi yoluyla olur. Dolayısıyla doğanın ne olduğuna dair bilgiye bizi görürecek ilk kapı duyu bilgisidir. Peki doğa, duyularımıza kendisini sunacak şekilde, karşımızda öylece, elde-hazır beklemekte midir? Biz doğadan gelen duyu bilgisini bir eklenti yapmadan işleyerek, 'olduğu haliyle doğa'yı ve doğal nesneleri araştırabilir miyiz?

Hegel'in doğa düşüncesindeki temel itiraz noktası burasıdır. Doğanın bilgisinin elde edilmesinde duyu verisinin önce (*prior*) olması, onun öncelikli (*priority*) olduğu anlamına gelmez. Hegelci doğa düşüncesini empirisist-natüralist gelenekten ayıran bu incelikli ayrımdır. Hegel bu hususu açıkça söyle belirtir:

> En yaygın temel yanlış anlayışlardan biri, *doğanın* gelişiminde ya da bireylerin oluşum *tarihi*nde (*der Geschichte des sich bildenden Individuums*) *doğal* ilkeyi ya da *başlangıç*'ı *hakikat* olarak telakki etme ya da *kavramsal olarak önce* geldiğini düşünmektir. Görü ve Varlık tabii ki doğada önce gelir ya da Kavramın koşullarını oluşturur, ancak bunlar asla kendinde ve kendisi için koşulsuz olan değildir, daha ziyade onların gerçeklikleri (*Realität*) Kavramda saklanır ve

198 Alain Badiou, Jean-Luc Nancy, *Alman Felsefesi Üstüne Diyalog*, çev. Nüvit A. Bingöl, Levent Konca, İstanbul: Metis Yay., 2017, s. 30.

böylelikle görü ve varlık, koşullu gerçeklikler olarak Kavramın görünüşü olurlar.[199]

Pasajda görüldüğü gibi, Hegel doğanın bilgisinin elde edilmesinde natüralist yaklaşımın (doğal ilke) ya da deneysel duyu verisine dayanan yaklaşımın (emprisizm) önemini inkar etmez. İşaret etmeye çalıştığı soru şudur: Doğanın bilgisini elde etmede doğal prensip ya da ampirik kanıtlar, mutlak geçerliliğe sahip midir ya da duyusal-deneysel kanıtlar kendi başına mutlak olarak açıklayıcı mıdır? Bu soruya cevap evet ise, doğa felsefesi tamamen emprik doğa bilimlerinden başka bir şey olamaz. Genel kabule göre, doğaya dair son sözü ampirik bilimler söyler ve doğa felsefesi mazide kalmış bir uğraş olarak görülmelidir. Zaten günümüzde bilim felsefesinin yükselişi ve doğa felsefesinin gözden düşüşü de bu kabule dayanmaktadır. Hegel de doğa felsefesi çalışmasına bu duruma dikkat çekerek başlar ve şöyle der: "Denilebilir ki zamanımızda... özellikle *Doğa Felsefesi* önemli ölçüde gözden düşmüştür."[200] Ampirik delillere dayalı bilimin doğrudan arkasından giden *bilim felsefesi*nden ayrı olarak *doğa felsefesi*nin yapılabilmesinin imkanı[201] yukarıdaki pasajda geçen incelikli ayrımında yatmaktadır. Zira "Poper, Kuhn ya da Lakatos tarzı bilim felsefesi yapmaz Hegel, doğanın ne olduğunu söyler, doğanın yapısının metafizik açıklamasını önerir."[202]

Deneysel duyu verisi doğanın bilgisinde önce gelir ancak bu bilgi öncelikli ve koşulsuz olan değildir. Hegel'in bu iddiası kök-

• • • •

199 Hegel, SL, s. 519, WL, s. 1086. "Ein hauptsächlicher Mißverstand, welcher hierbei obwaltet, ist, als ob das *natürliche* Prinzip oder der *Anfang*, von dem in der *natürlichen* Entwicklung oder in der *Geschichte* des sich bildenden Individuums ausgegangen wird, das *Wahre* und im *Begriffe Erste* sei. ...."

200 Hegel, PN, Introduction, Z 1, s. 1.

201 Winfield doğa felsefesinin gözden çıkarılıp sadece bilim felsefesinin meşru alan olarak kalmasını eleştirir. R. Dien Winfield, *Conceiving Nature after Aristotle, Kant, and Hegel*, s. 5. Dieter Wandschneider, "Philosophy of Nature", çev. J. Edwards, *The Bloomsbury Companion to Hegel*, ed. A. de Laurentiis, J. Edwards, Londra: Bloomsbury, 2013, 103-127.

202 Stephen Houlgate, *Hegel and the Philosophy of Nature*, ed. S. Houlgate, Albany: State University of New York Press, 1998, s. Xiii.

lerini Aristoteles'te bulmaktadır.[203] Aristoteles "bize göre önce gelen" ile "doğası bakımından/kendinde önce olan" arasında şöyle ayrım yapmaktadır:

> Şeyler iki yoldan daha tanıdık ve önce gelir. Çünkü 'doğası gereği önce olan' (πρότερον τῇι φύσει) ile 'bize göre önce olan' (πρὸς ἡμᾶς πρότερον) aynı şey değildir. Algıya (τῆς αἰσθήσεως) en yakın olana 'bize göre tanıdık olan' ve 'önce olan' diyorum, 'epistemeye göre tanıdık olan' ve önce olan ise en uzaktır. En evrensel (τὰ καθόλου) olan en uzaktadır, partiküler olan en yakındadır ve bunlar birbirlerine zıttır.[204]

Hegel'in yukarıdaki pasajı Aristoteles'in bu cümleleri eşliğinde yeniden değerlendirildiğinde anlaşılacaktır ki, algıya dayanan deneysel bilimler 'bize göre önce olan'ın bilgisini verir, partiküler olanın bilgisi için en güvenilir bilgi burada yatmaktadır. Ama söz konusu olan duyu verisine en uzakta olan evrensel olanın bilgisi ise, bu bilgi malzemenin ötesindedir. Bu bizi deneyden yüz çevirmeye sevk etmez mi? Nitekim Bacon öncesi skolastik bilim de bu şekilde deney ve gözlemden uzaklaşmamış mıydı? Öyle ise dogmatik bir metafiziğin düşmemek için ampirik doğa bilimleri ile doğa felsefesinin ilişkisi nasıl konumlandırılmalıdır? Doğa felsefesi içerisindeki bu soru bizi doğrudan metafiziğin merkezi sorusuna götürür: Ele alınan konuda önce gelen, esas olan nedir?[205] Ya da tekrar Aristovari bir şekilde ifade edilirse, doğa bilimci için *Logos* mu önce gelir *madde* mi?

> Peki o zaman doğa bilimci (ὁ φυσικὸς) hangisi? Logos'u bilmeden madde ile ilgilenen mi (πότερον ὁ περὶ τὴν ὕλην, τὸν δὲ λόγον ἀγνοῶν),

• • • •

203 Hegel'e göre evrensel açıklamada ilk sırada gelir, partiküler ise varlıkta ilk sıradadır, zira bir şeyi tanımlamak için ilk önce evrenseli bilmek gerekir. Evrensel partiküllerden önce gelir demek zamansal olarak bir öncelik değil, sadece evrensel şeylerin nedeni/açıklaması (*reason*) ya da amacıdır (*purpose*) demektir.... Bu gaye ya da neden şeylerden önce var değildir, onlarla birlikte varlığa gelir, şeylerin tam ve mükemmel gelişimiyle mücessem olur. Eğer gaye şeylerden önce gelse bu Platonist bir okuma olurdu, sonra gelse nominalist olurdu. Ancak Hegelciliğe göre evrensel şeylerin içerisinde vardır ancak anlamları tamamen şeylere indirgenemez. Frederick Beiser, *Hegel*, s. 57.

204 Aristotle, *Posterior Analytics*, 70b34-72a5, s. 3.

205 R. D. Winfield, *Conceiving Nature after Aristotle, Kant, and Hegel*, s. 46.

sırf logosla ilgilenen mi (ἢ ὁ περὶ τὸν λόγον μόνον)? Yoksa daha ziyade her ikisinden oluşanla ilgilenen mi?[206]

Evrensel ile partiküleri birbirine zıt konumlandıran Aristoteles'in yorumu ikisi arasında uzak bir mesafe varmış, ikisi tamamıyla farklı uğraş alanlarıymış gibi bir zehaba kapılmaya neden olabilir. Dolayısıyla bir yanda ampirik bilimsel verilerle uğraşan bilim adamları, öte yanda a priori soyut alanlarla uğraşan doğa felsefecileri yer alır fikrine sebebiyet verebilir. Oysa Hegel'e göre bu berbat bir önyargıdır:

> Duyusal deney bilgisi ile felsefeyi birbirine karşıt olarak konumlandırmak...berbat bir önyargıya (*zu den üblen Vorurteilen*) aittir. Bu bilinç formlarını felsefe tanır (*anerkannt*) ve hatta evet, onları meşrulaştırır. Düşünen duyusallık (*der denkende Sinn*) deney bilgisinin içeriğinde kendisini derinleştirir, onlardan öğrenir ve güçlenir, tıpkı sanatta, tarihte ve doğa düşüncesindeki büyük görüşlerden öğrendiği gibi. Çünkü bu som malzeme, düşünüldüğü zaman, spekülatif İdea'nın kendisi olur.[207]

Felsefe ile bilimi böyle iç içe görmesine rağmen, yirminci yüzyılda Hegelci doğa felsefesinin ampirik doğa bilimlerinden kopmuş, a priori tarzda bir doğa felsefesi olduğu izlenimi yaygınlık kazanmıştır. En meşhur örneği ile Karl Popper, Hegel'i, Aristotelesçi özcü geleneğin devamcısı, lafazanlıktan başka bir şey üretmeyen, *falcı felsefe* olarak nitelemiştir.[208] Yine yirminci yüzyılın başında etkili İtalyan filozof Benedetto Croce, Hegel'in doğa fel-

• • • •

206 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 403b-7, Ömer Aygün, Y. Gurur Sev, Ankara: Pinhan Yay., 2018, s. 39.

207 Hegel, EL, *Preface to Second Edition*, s. 5; GW, 20 *Vorrede zur zweiten Ausgabe* (1827), s. 6.

208 Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları, Cilt 2: Hegel, Marx ve Sonrası*, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2. bs. 1989, s. 18, 28. "Enik, yavru köpektir" tanımının bilimsel yorumu, bunun "Enik nedir?" değil, "Yavru köpeğe ne diyelim?" sorusuna bir cevap olduğudur. ("Hayat nedir?", "Yerçekimi nedir" gibi sorunların modern bilimde yerleri *yoktur*.) Modern bilimin «sağdan sola okuma» tutumu ile nitelenen kullanımına, tanımın, Aristoteles'e bağlanan özcü yorumuna karşılık, *adcı* yorumu denebilir. Modern bilimde ancak adcı tanımlar geçer, yani sözü kısa kesmek için işin içine kısaltmalar, kısa yaftalar sokulur. Kısacası, tanımların modern bilimde önemli bir yerleri yoktur.

sefesinin yanlış bir bilim olduğunu (*false science*) ve felsefesinin çöpe atılabilecek kısmı olduğunu iddia etmişti.[209]

Gerçekten de eğer Hegel, bilimsel ilerlemenin dışında ve ötesinde bir doğa felsefesi öneriyorsa bu suçlamalar bir ölçüde haklıdır. Ancak 'bize göre önce olan', yani araştırmada önce gelen ile 'doğası gereği önce olan', yani açıklamada önce gelen arasındaki ayrım doğru anlaşılırsa, Hegel'in doğa felsefesi ile ampirik bilimler arasındaki kurduğu ilişkisi netleşebilir. Doğa felsefesi bilimden kopuk ve ayrı bir araştırma alanı mıdır, yoksa *bilim felsefesi* gibi bilimin araçlarını, argümantasyon biçimini, bilimsel iddiaların sınırlarını belirleyen düzenleyici alan mıdır? Hegel bu soruyu şöyle yanıtlar:

> Evvel emirde Doğa felsefesinin doğa bilimleri ve genelde fizik, doğa tarihi ve fizyoloji ile özel bir ilişki içerisinde buluruz. ... Bir yönüyle doğa felsefesi zahiren yeni bir bilim olarak ele alınabilir, diğer yönüyle alınamaz. Antiklere göre doğa felsefesi doğa biliminden ayrılmazdı ve hakikaten doğa felsefesi fizikten de kadimdir. Mesela Aristotelesçi *Fizik*, fizikten çok bir doğa felsefesi idi. Ancak modern zamanlarda ikisi ayrılmıştır.[210]

Anlaşılacağı üzere antik dönemdeki bilimsel araştırma ile doğa felsefesi arasındaki ayniyet modern dönemde ayrılmıştır. Bu ay-

• • • •

209 Benedetto Croce, *What is Living and What is Dead of the Philosophy of Hegel*, çev. D. Ainslie, New York: Russell & Russell Publishing, 1969. Özellikle XIII ve IX. bölümler. Gerçekten de 1980'lere kadar Hegel'in doğa felsefesi ampirik bilimlerden kopuk bir filozofun fantazileri olarak görülmüştü, ancak son otuz yılda yapılan birçok araştırma Hegel'in görüşlerinin hem kendi dönemi hem de günümüz için uyumlu olduğunu göstermiştir. Konuyla ilgili birçok tekil monografın yanında Hegel'in bilimlere ilgisi ve katkısını gösteren kapsamlı derlemeler şunlardır: *Hegel and the Sciences*, ed. R. Cohen ve M. Wartofsky, Boston: D. Reidel Publishing, 1984. *Hegels Philosophie der Natur*, ed. R-P. Horstmann, M. J. Petry, Stuttgart: Frommann Holzborg Verlag, 1987. *Hegel und die Naturwissenschaften*, ed. M. J. Petry, Stuttgart: Frommann Holzborg Verlag, 1987. *Hegel and Newtonianism*, ed. M. J. Petry, Stuttgart: Bad Cannstatt 1993. *Die Naturphilosophie im Deutschen İdealismus*, ed. K. Gloy, P. Burger, Stuttgart: Bad Cannstatt 1993. *Hegel und die Lebenwissenschaften*, ed. O. Breidbach, D. von Engelhardt, Berlin: VWB Verlag, 2000. *Die Natur muss bewiesen werden. Zu Grundfragen der Hegelschen Naturphilosophie*, ed. R. Wahsner, T. Posch, Bern: Peter Lang Gmb, 2002.

210 Hegel, PN, Introduction Z, s. 2.

rım, temelde deneysel-duyusal kanıta dayanan ampirik doğa bilimleri ile saf kavramların incelenmesine dayanan felsefe arasında ayrım şeklinde bina edilmiştir. Öyle ise bu modern ayrıma dayanarak bilim ve doğa felsefesini neye göre ayırmak gerekir:

> Fizik ve doğa tarihine *par excellence* ampirik bilimler denir, bu bilimler tamamen algı ve tecrübe alanına ait olduğunu iddia eder. Bu yönüyle Doğa'nın düşünce tarafından bilinmesi olan Doğa Felsefesine karşı dururlar. Hakikatte ise, Fizik'in zannettiğinden ve iddia ettiğinden çok daha fazla düşünce içerdiği suçlaması yapılabilir..... Fizik ve Doğa Felsefesi, birbirlerinden algı ve düşünce şeklinde ayrılmaz, ancak *düşünce biçimlerinde ve tarzlarında* (*die Art und Weise des Denkens*) şeklinde ayrılır.[211]

O halde bir tarafta fizik gibi deneysel bilimler, öte yanda deneyden azade kavramlara dayalı doğa felsefesi ayrımı hatalıdır. Öncelikle fizik sadece ampirik gözlem ve deneye dayanmaz, fizik zaten metafizik içerir.[212] İkincisi Hegel, algı ve kavramın birbirlerinden yalıtılamayacağı fikri üzerinde ısrarla durur. Ona göre "duyulur olan aynı zamanda düşünülür olmalıdır."[213] Ampirik bilimler kavramsal yükten azade olmadığı gibi, felsefe de bilimsel araştırmadan uzak a priori bir kavramsal araştırma değildir.[214] Algı ve kavramın birbirinden ayrı düşünülmesi modern doğa düşüncesindeki en temel ayrışmaya, öznellik-nesnellik ayrışmasına yol

• • • •

211 Hegel, PN, Introduction Z, s. 3; GW 24, s. 1174

212 Hegel'in burada zannettiğinden daha fazla düşünce barındırır sözü özellikle Newton fiziğinin hiçbir hipotez içermediğini iddia etmesine yönelik bir eleştiridir. Bu konuda modern bilim felsefesi içerisinde en güçlü eleştiri için bkz. Pierre Duhem, *The Aim and Structure of Physical Theory*, çev. P. P. Wiener, New Jersey: Princeton University Press, 1991, özellikle 6. Bölüm.

213 Hegel, PN, § 246 Z, s. 12. Hegel burada Quine'nın meşhur tezi olan sentetik/analitik ayrımının keskin bir şekilde yapılamayacağına işaret eder. W. von Orman Quine, "Two Dogmas of Empricism", *From a Logical Point of View*, New York: Harper 8 Row, Publishers, 1963, s. 20-47.

214 Allison Stone Hegel'in doğa felsefesini rasyonalist, güçlü a priorist olarak nitelendirir. Güçlü a priorizme göre bilimsel iddiaların sistem içindeki yeri, geçici ve yoruma dairdir. Bu kitapta Hegel felsefesinin apriorist olduğu görüşü reddedilmektedir. Allison Stone, *Petrified Intelligence: Nature in Hegel's Philosophy*, Albany: State University of New York Press, 2005, s. 27.

açar.[215] Bir yanda nesnelerden bize gelen duyu verileri, öte yanda bizim onlara giydirdiğimiz kavramların olduğu fikri modern doğa düşüncesinde, doğanın nesnel bilgisine dair en temel görüş ayrılıklarına kaynaklık eder. Hegel ampirik araştırma ve teorik düşünme arasındaki bu ayrımı modern doğa düşüncesinin temel açmazlarından biri olarak görmektedir:

> Teorik yaklaşım... çıkarsızdır, şeyleri kendi varoluşlarında olduğu gibi bırakır, onlar ne iseler öyle davranır. Tam da bu teorik tavır ile düpedüz bir özne-nesne dualitesi inşa olur. .. Buna karşın bizim niyetimiz Doğa'yı kavramaktır, onu bizim kılmaktır, ta ki doğa bize yabancı ve orada karşımızda duran bir şey olarak kalmasın. İşte tam burada zorluk peyda olur: özne olarak bizler nasıl oluyor da nesneler ile ilişkiye gireriz. Bu yarığı kapatma macereasına girişir ve yanlış yola saparsak şöyle düşünürüz; *Biz*den farklı olan *Doğa*yı biz yaratır, böylece onu kendisinden *Başka* bir şey yaparız. İki teorik yaklaşım da, birbirine karşıdır: birine göre biz şeyleri evrensellere çeviriyoruz ve onları bizim kılıyoruz diğerine göre doğal nesneler özgürce, kendi başlarına var olurlar.[216]

Hegel'e göre modern doğa düşüncesinin asli sorunu, doğaya teorik yaklaşımda nasıl bir tutum alınacağıyla ilgilidir. Eğer en baştan doğa (duyulur-nesne-referans) ve akıl (kavram-özne-anlam) arasında bir ayrım farz edersek araştırma iki yönelime doğru gider: realizm ve idealizm. Realizme göre, sonlu şeyler kendi başlarına oldukları gibidir ve biz onları oldukları haliyle bilebiliriz. Bunun karşısında duran öznel idealizme göre ise, biz her defasında şeylere evrensel formlar giydiririz ve bizim bildiğimiz doğa "bize göre" olan doğadır, real 'kendisinde doğa' değil. Realizm (ve empirisizm) tekile, idealizm (ve rasyonalizm) evrensele sıkıca yapışarak yaklaşımlarını soyutlaştırırlar.

Hegel, doğa felsefesinde realizmin empirisist versiyonunu asla makul bulmaz. Tabii ki bilimsel araştırma yaparken kendi mülahazalarımız incelemenin dışında durmalı, nesne olduğu haliyle

• • • •

215 Kant, CPR, A 835/B863, s. 693. "Örneğin Kant akıl ile ampirik olanı net bir şekilde ayırır ve bu karşıtlığı şöyle ifade eder: "'Akıl' kavramından tamamen üst bir bilme yetisini anlıyorum ve dolayısıyla rasyonel olan ile ampirik olanı karşıtlaştırıyorum."

216 Hegel, PN, § 246 Z, s. 7.

incelenmelidir. Ancak burada sorun, deneysel malzemedeki duyulur kısmın içerisinde hiçbir eklenti barındırmadığını farz etmektir.[217]

> Doğaya teorik yaklaşımda evvela doğal nesnelerden geri çekilir, onlara oldukları haliyle yaklaşır kendimizi onlara göre ayarlarız. Burada doğanın duyu bilgisi ile işe başlarız. Gelgelelim Fizik sadece duyulardan gelen kanıttan başka bir şey olmayan yalın algıya dayansaydı, fiziğin işi sadece görmek, koklamak, duymaktan müteşekkil olurdu ki, bu şekilde hayvanlar da fizikçi olurdu.[218]

Realist yaklaşımın doğaya karşı tutumunu sarkastik bir dille eleştiren Hegel, doğanın bilgisine doğrudan deney ve gözlem verisiyle ulaşabileceği fikrini baştan reddeder. Zaten realist bir bilim adamının da, doğal incelemelerinde kullandığı "kuvvet", "madde", "enerji", "yasa" gibi gözlemlenmeyen kavramların subjektif eklentiler olmadığını, doğanın içinde bulunan objektif gerçeklikler olduğunu düşünmeden bilimsellik iddiasında bulunamayacağına dikkat çeker.[219] Dolayısıyla realistin yaptığı hata, duyulur olanın içerisinde akledilir olanı görememek, insana has bilimsel/evrensel bilgi biçimini hayvansal duyusallıktan ayırt etmemektir.

Bununla birlikte Hegel beklenmedik bir şekilde (subjektif) idealizmi de eleştirir. Sonlu varlıkların olduğu haliyle var oldukları fikrini eleştirmesinin yanı sıra, dünya tasarımının bizim zihnimize has bir şey olduğu fikrini de reddeder.

> Günümüzde yaygın olan metafizik, şeyleri bilemeyeceğimizi onların bize mutlak olarak kapalı olduğunu iddia eder. Hatta birisi çıkıp, hayvanlar [realist] metafizikçiler gibi öylesine aptaldırlar ki, şeylerin peşinden gidip, onları yakalar ve tüketirler diyebilir.[220]

• • • •

217 Hegel'in yönteminin fenomenolojik olduğunu iddia eden Westphal'in teorisi makul görünmektedir. Ona göre fenomenolojik metot, karşılıklı ilişki fenomenlerinin nesnel özellikleridir. Fenomenlerin arasında ve içerisindeki bu nesnel özellikler kat'i manada algılanamadığından bu ilişkiler kavramsaldır ve kavramlar doğanın yapısını oluşturur. Kenneth Westphal, "Does Kant's Opus Postumum Anticipate Hegel's Absolute İdealism?", *Kants Philosophie der Natur*, 2009, s. 357-384.

218 Hegel, PN, § 246 Z, s. 7.

219 Hegel, PN, § 246 Z, s. 10.

220 Hegel, PN, § 246 Z, s. 10.

Realizme karşı, "doğayı biz yaratıyoruz, onu kendisinden Başka bir şey yapıyoruz" diyen idealizm de, dualitenin öteki yakasında konumlanmaktadır. Nasıl ki Hegel, "sadece duyu verisine dayanarak bilim yapılabilseydi hayvanlar da fizikçi olurdu" diyorsa[221] bu sefer de "eğer akledilir (evrensel) olan duyulur olandan ayrılsaydı hayvanların duyulur olan şeyler peşinde koşup tatmin olmalarının da akla ters olması gerekirdi" diyerek (öznel) İdealizmi de karikatürize eder. Akıl sadece benim kafamın içerisinde, duyulur nesnelerden ayrı dünyanın içerisinde olsaydı, dünyanın aklımıza tamamen yabancı-öteki görünmesi gerekirdi. Bu durumda realizm kadar idealizm de tek taraflı bir yaklaşımdır. Hegel'in doğa felsefesi öyle ise sadece evrensel ve zorunlu yasalara dayalı a priori idealizmin de, sadece deneysel veriye dayalı ampirik realizmin de tek taraflılığını aşmayı hedefleyen bir doğa felsefesi oluşturmanın peşindedir.

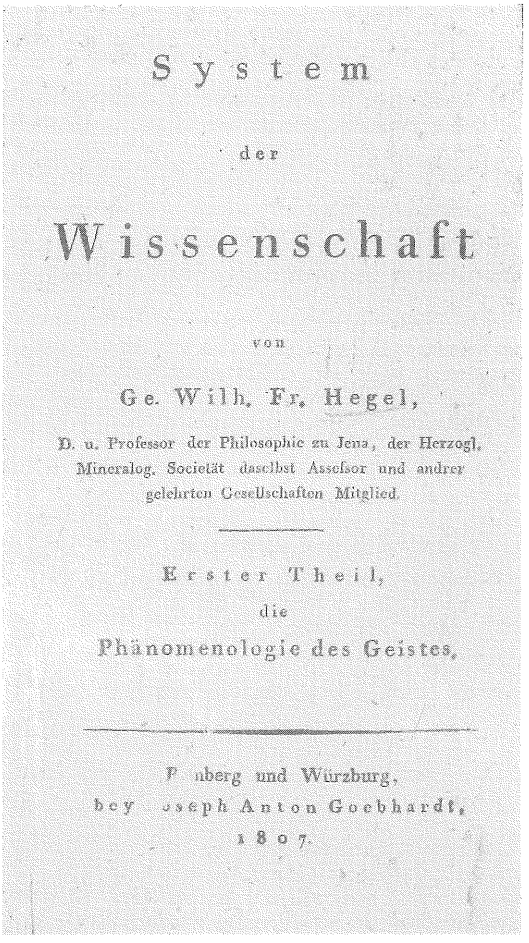
Hegelci literatürde temel tartışma konularından birisi Hegel'in doğa felsefesinin a priorici metafizik bir yaklaşım mı olduğu, yoksa kendi çağının bilimini sürekli takip eden, ampirik bilimlere göre doğa felsefesini dizayn eden a posteriori metazifik karşıtı bir tarzı mı olduğu üzerinedir.

Birçok yorumcuya göre Hegel'in doğa felsefesi sisteminin en güçsüz tarafıdır, çünkü ampirik doğa bilimlerinin muzaffer olmasından sonra, mantıksal bir metafiziğe dayalı bir doğa felsefesi geçerliliğini yitirmek zorundadır. Gerçekten de Hegel'in doğa felsefesi öyle gözden düşmüştür ki, konu neredeyse 1970'lere kadar hiç çalışılmamıştır.[222] Ancak ilginç olan, Hegel'in kendisini bir doğa bilimci olarak görmesi ve ilk büyük eserini yayınlarken kendisini okuruna bilim adamı olarak sunmuş olmasıdır. 1807'deki *Fenomenoloji*'nin ilk baskısının kapağında Hegel kendisini "Dr. Jena Üniversitesi Profesörü, Kraliyet Mineroloji Cemiyeti ve diğer İlmi Cemiyetler Bilirkişisi" olarak sunar. Geist üzerine kitabın yazarının hem bir filozof hem de bir minerolog olması şaşırtıcıdır ama Hegel 1804'de Gottingen Üniversitesinde mineroloji konusunda saha araştırmalarına katılmış, Harz dağlarında jeolog ola-

• • • •

221 Hegel, PN, § 246 Z, s. 7.

222 J. M. Perty, "Foreword", *Hegel and Newtonianism*, s. X-XIV. Petry, "Hegel's Philosophy of Nature", *Hegel-Studien*, c. 23, 1998, s. 303-326.



System

der

Wissenschaft

von

Ge. Wilh. Fr. Hegel,

D. u. Professor der Philosophie zu Jena, der Herzogl. Mineralog. Societät daselbst Assessor und andrer gelehrten Gesellschaften Mitglied.

Erster Theil,

die

Phänomenologie des Geistes.

Bamberg und Würzburg,
bey Joseph Anton Goebhardt,
1807.

Resim 1 Hegel'in *Phänomenologie des Geistes* eserinin 1807'deki ilk baskısının kapağı. Bochum Hegel Arşivinden alınmıştır.

rak çalışmalara iştirak etmiştir.[223] Ayrıca Hegel'in biyografisi onun tutkulu bir bilim okur-yazarı olduğunu bize bildirmektedir.[224] Ge-

223 Donald P. Verene, "Hegel's Nature", *Hegel and the Philosophy of Nature*, s. 209-227.

224 Terry Pinkard, *Hegel*, çev. M. Barış Albayrak, İş Bankası Yayınevi, 2012, s. 110. "O dönemlerdeki doğa araştırmaları sırasında Hegel birçok dostlar edindi. Doğa incelemelerini büyük bir iştahla inceliyor, Jena'da duyduğu ve Heidelberg'te tanıştığı Ackerman'ın fizyolojisini, Schelver ile botaniği, dostu Landsman Seebeck ile kimya üzerine sohbet ediyor, Kastner ile tıp bilimi alanındaki bilgisini derinleştiriyordu. ...10 Ocak 1804'te Jena Mineroloji Cemiyetine üye oldu... 1807'de Heidelberg Fizikalist Cemiyeti üyesi oldu." Karl Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben*, Berlin: Duncker und Humblot, 1844, s. 220.

nel kanıya göre Hegel esas olarak metafizik ve sosyal-politik sorunla ilgilenmişti ve doğa bilimine ilgisi daha sınırlıydı.[225] Ancak yakın zamandaki araştırmalar, Hegel'in kütüphanesinin büyük bölümünü döneminin bilim kitaplarının oluşturduğunu göstermektedir.[226] Ayrıca Hegel'in Ansiklopedisi'nin doğa felsefesi bölümü neredeyse bütün güncel bilimsel tartışmaları yakından takip ettiğini göstermektedir. Bu durum Hegel'in ampirik bilimlere karşı çok hassas bir filozof olduğuna işaret eder. Öyleyse Hegel'in empirist-realist çizgide bilimsel gelişmeleri takip eden bir filozof olduğunu iddia edebilir miyiz?

Hegel yorumcularının önemli bir kısmına göre, Hegel'in doğa felsefesi ampirik değil rasyonalist a priori yapıdadır. Buna göre, Hegel *Mantık*ta kurduğu yapıyı esas almakta, bu metafizik kalıbın içerisine çağının bilimsel çalışmalarını boca etmektedir. Dolayısıyla Hegel a prori bir metafiziğe sahiptir, doğa bilimi de bu metafiziğin realde ispatlanıp tamamlandığı alandır. Hegel metafiziğini özünde, tüm akledilirlerin ya da tüm söylem biçimlerinin imkanını inceleyen bir kategori teorisi olarak görenler için, metafizik tüm düşünce belirlenimlerini kavramak için tasarlanmıştır ve doğa ancak bu belirlenimlere dayanmak zorunda olan bir bütünlüktür. Doğa bilimi metafiziğe bir şey öğretmez, onu takip eder. Charles Taylor,[227] Allison Stone,[228] Stephen Houlgate,[229]

• • • •

225 David Kolb, *The Critique of Pure Modernity*, s. 91. Taylor da Hegel'in doğa felsefesi ikincil (derivative) bir çalışmadır der. Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, s. 351.

226 A. Mense, "Hegel's Library: The Works on Mathematics, Mechanics, Optics and Chemistry", *Hegel and Newtonianism*, ed. J. M. Petry, Springer Science+Business Media B.V., 1993, s. 669-711. Patrick Bronger, "Hegel's Library: The Newton Edition", *Hegel and Newtonianism*, ed. J. M. Petry, s. 711-721. D. von Engelhardt, "Grundzüge der wissenschaftlichen Naturforschung um 1800 und Hegels spekulative Naturerkenntnis", *Philosophia Naturalis*, c. 13, 1972, 290-315. W. Neuser "Die Naturphilosophische und Naturwissenschaftliche Literatur aus Hegels privater Bibliothek" *Hegel und die Naturwissenschaften*, s. 479-501.

227 "[Doğa felsefesi] *Mantık*'ta ispatlanmış olanı ve doğa bilimlerinin gösterdiklerini farz eder, ardından birini ötekine yansıtır. Charles Taylor, *Hegel*, s. 352.

228 Allison Stone, *Petrified Intelligence: Nature in Hegel's Philosophy*.

229 Stephen Houlgate, *An Introduction to Hegel*, Londra: Blackwell Publishing, 2. bs. 2005, s. 109, 116. "Doğa felsefesi *tarihsel* olarak ampirik ➔

Bernd Braßel,[230] Edward Halper,[231] Renate Washner,[232] Wolfgang Neuser,[233] Dieter Wanschneider[234] gibi önemli yorumcular bu görüşü savunmaktadır.

İkinci gruba göre Hegel çağındaki bilimsel görüşleri önyargısız olarak olduğu gibi kabul ederek takip etmiş, ardından doğa felsefesini kategorilerini buna göre tanzim etmiştir. Dolayısıyla doğa metafiziği, doğa biliminden öğrenir ve onu takip eder, yani a posteriori karakterlidir. Doğa, düşüncenin uzantısı değil, onun radikal ötekisidir.

Bu ikinci yorum çizgisinde, metafizik kategorileri epistemik çerçevede telakki etmekten ziyade, aktüel olanın belirleyiciliğine vurgu söz konusudur. Bu ekolün vurgusu görünüşlerin Kant'ta olduğu gibi dışarıdan bir düzen buyurarak bağlanamayacağı, konunun kendisinden (*die Sache Selbst*) çıkarılması gerekliliğine vurgu yapar. Onlara göre, "Hegel metafiziğini bu şekilde bir formalizme dayandırsaydı düşüncesini doğallaştıramazdı."[235] Doğa felsefesi, mantıksal formun ete kemiğe büründüğü, örneklendiği somutlaştığı bir alan değildir; o, mantığı bir form olarak kullanıp onu ampirik içeriğe dayatmaz.[236] Bilimsel araştırma önce ampirik olarak ispat-

• • • •

bilimlere bağlıdır ama aynı zamanda da yapısal ve mantıksal olarak onlardan bağımsızdır....Hegel açıkça doğa felsefesi doğanın ampirik fenomenlerini a priori olarak türetmez diye sarahate kavuşturmuştur.

230 Bernd Braßel, "Das Verhältnis von Logik und Natur bei Hegel", *Sich in Freiheit entlassen Natur und Idee bei Hegel*, ed. H. Schneider, Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2004, s. 87-107. Braßel, doğayı mantığın tamamlayıcısı olarak görmektedir.

231 Edward Halper, "The Logic of Hegel's Philosophy of Nature", *Hegel and the Philosophy of Nature*, s. 29-51.

232 Renate Washner, *Zur Kritik der Hegelschen Naturphilosophie*, Viyana: Peter Lang, 1996.

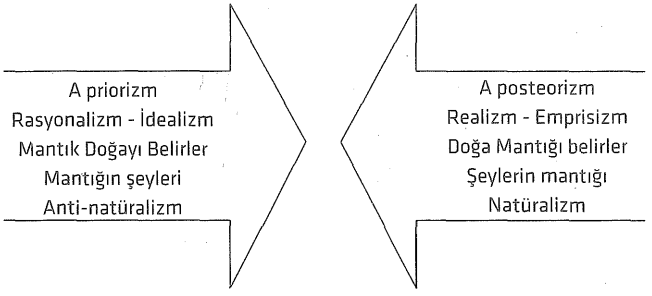
233 Wolfgang, Neuser, *Natur und Begriff: Zur Theoriekonstitution und Begriffsgeschichte von Newton bis Hegel*, 2. bs., Weisbaden: Springer, 2017.

234 Dieter Wandschneider, "Nature and Dialectic of Nature in Hegel's Objective İdealism", *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, c. 26 (Autumn/Winter 1992), s. 30-51.

235 Olaf Breidbach, "Zur Frage der Notwendigkeit einer Deduktion des Naturalen in der Perspektive der Hegelschen Logik", *Sich in Freiheit entlassen Natur und Idee bei Hegel*, s. 63-87.

236 William Maker, "The Very Idea of the Idea of Nature or Why Hegel is not An Idealist", *Hegel and the Philosophy of Nature*, s. 1-29, s. 19.

lanmalı sonra Kavrama uygunluğu gösterilmelidir.[237] Michael J. Petry,[238] Arthur Findley,[239] Gerd Buchdahl,[240] Errol E. Harris,[241] Terry Pinkard,[242] Olaf Breidbach,[243] Cinzia Ferrini, Frederik Beiser,[244] William Maker,[245] Susan Hahn[246] gibi etkili yorumcular da, aralarında farklılıklar olmakla birlikte, temelde bu ikinci yaklaşıma müntesiptir. Bu iki muhalif görüş arasındaki fark aşağıdaki şemadaki gibi tasvir edilebilir:



Şekil 4: Hegel'in Doğa Felsefesinin yorumuna dair kamplaşma

• • • •

237 Cinzia Ferrini, "Knowing Phenomena: The Quest for Truth in Hegel's Philosophy of Nature", *Sich in Freiheit entlassen Natur und Idee bei Hegel*, s. 125-157.

238 Michael J. Petry, "Hegelianism and The Natural Sciences: Some Current Developments and Interpretations", *Hegel-Studien*, c. 36, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2001, s. 197-237, s. 200.

239 J. N. Findlay, *Hegel: A Re-Examination*, Londra: George Allen & Unwin Ltd. 1958.

240 Gerd Buchdahl, "Hegel's Philosophy of Nature", *The British Journal for the Philosophy of Science*, c. 23, no. 3, 1972, s. 257-266.

241 Errol E. Harris, "Hegel and the Natural Sciences", *Beyond Epistemology*, ed. F. G. Weiss, The Hague: Martinus Nijhof, 1974, s. 129-154.

242 Terry Pinkard, *Hegel's Naturalism*, Oxford: Oxford University Press, 2012, s. 19.

243 Olaf Breidbach, *Das Organische in Hegels Denken: Studie zur Naturphilosophie und Biologie um 1800*, Würzburg: Konigshausen und Neumann Verlag, 1982.

244 Beiser'e göre Hegel'in mutlak idealizmi realisttir, zira doğa insan zihni (Geist) olmadan varolur, doğaya aşkın bir güce referans yapmadan her şeyi bu dünya içerisinde açıkladığı için de natüralisttir. Frederick Beiser, *Hegel*, s. 57.

245 William Maker, "The Very Idea of the Idea of Nature or why Hegel is not an Idealist", *Hegel and the Philosophy of Nature*, s. 1-29.

246 Songsuk Susan Hahn, *Contradiction in Motion*, Ithaca: Cornell University Press, 2007.

Şöyle bir dilemma söz konusudur: ya düşünce ile ötekisi arasında kökensel bir özdeşlik, düşünce ile doğa arasında izomorfizm kurulacak, böylelikle doğanın radikal ötekiliği reddedilerek düşüncenin sistematik birliği korunmak suretiyle metafizik idealizm yapılacaktır; ya da metafizik idealizmi reddedip doğa, düşünceye verilmiş (*given*) bir şey olarak kabul edilecek ancak bu sefer de aklın otonom kendi kendini belirlemesi fikrinden vazgeçilecektir. Kısacası, ya idealizmi seçip aklın sistematik bütünlüğünü ve otonomisini kurtaracağız ya da realizmi seçip doğa bilimleriyle bağı güçlendirerek felsefenin güncelliğini kurtaracağız.

Burada bu iki yaklaşım da bütünüyle kabul görmeyecektir, çünkü yukarıda belirtildiği gibi Hegel a priori–a posteriori, duyu ve düşünce ayrımını daha baştan reddeder. Hegel'i bu ikisinden birini seçmeye icbar etmek onun spekülatif düşünce tarzını ıskalamak manasına gelecektir. John Burbidge'nin gösterdiği gibi öncelikle doğa felsefesi mantığı birebir takip etmez.[247]

Burbidge'nin gösterdiği gibi Hegel *Mantık*'taki "kimyevilik" bölümde kimyayı düşünce için bir analog olarak kullanıp varlıkların ilişkisel bir şekilde, nasıl evrensel yasalarla tekillik kazandığını inceler. Oysa *Doğa Felsefesi*ndeki "Kimya" bölümünde galvanizm, yanma, asit-baz reaksiyonları gibi kimyasal olguları inceler. Peki bu ikisi birbirinden kopuk mudur? Hegel, Doğa felsefesinde "Kimya"ya ayırdığı on bir paragraflık bölümün ilk dört paragrafında doğa felsefesinin önceki gelişmesini gözden geçirir ve aklın yapısına uygun olarak kimyaya nasıl geçildiğini mantıksal olarak analiz eder. Ardından gelen beş paragrafta uzun uzun kimyasal, bilimsel olguları aktarır ve nihayet kalan son iki paragrafta mantıksal, gelişimsel yapı ile bilimsel gelişmeleri entegre ederek bir üst aşama olan biyolojiye geçiş yapar. Öyleyse ilerleme 'düşünce-doğa-düşünce' şeklinde bir karşılıklı belirleme yoluyla ilerler. Düşünce, doğanın içerisinde kendine denk düşen yapıları arar ve doğa biliminin sonuçları ile kendi başlangıç mülahazalarını birleştirerek yeni bir şablon oluşturur. Burada ne düşüncenin mantıksal yapısı ne de bilimsel kanıtlar la-yüs'eldir. Yeni deneysel

• • • •

247 John W. Burbidge, "Chemism and Chemistry", *The Owl of Minerva*, c. 34, no. 1, 2002, s. 3-17.

kanıtlar sistematik hikaye için yeni komplikasyonlar yaratabilir.[248] Burbidge'nin izah ettiği şekilde,

> Şematik olarak düşünce, düşünceden çok farklı bir şeyi düşünür. Daha sonra tecrübeye bakarak ilk tarifine uyan şeyleri arar. Başlangıçtaki projeksiyonumuza uyan fenomenleri analiz edip soyutlarız ve olmuş olanın anlamını fark ederiz. Nihayetinde başlangıçtaki düşüncelerimiz ile gerçeklemiş olanı birleştiririz. Böylece spekülatif sentez yaparız ve buradan muhtelif unsurları tek bir düşüncede toplayan yeni bir kavram çıkarırız.[249]

Demek ki Hegel sisteminde doğa, aklın yapısına ne yabancıdır ne de bütünüyle özdeştir. *Aynının ve gayrının birlikteliği* olarak spekülatif sentez, mantığı ve doğayı aralarındaki farkı yok etmeden birlikte düşünmeye teşebbüs eder. Aristoteles'in sorduğu soruya dönülürse, doğa felsefesinin işi ne sadece *Logos*'u bilmektir ne de sadece maddeyi bilmek. Bilakis, tam da bu ikisini fark içindeki özdeşliği ile kavramaktır. Bu nedenle de Hegel, "doğa felsefesi kavrayan bir incelemedir" der.[250] Öyleyse Hegel felsefesi ne sadece a priori, evrenselci bir açıklama modeline (soyut evrensel), ne de tümüyle ampirik kanıtlara dayanan partiküler açıklama modeline (ampirik evrensel) tevessül eder. Dolayısıyla ne idealizm ne de realizm Hegel'in doğa felsefesi için takip edilebilecek gelenekler değildir.

Hegel, idealizmi dünya içindeki tekil nesnelerden koparak insan düşüncesinin içindeki evrensellere hapsolmasından, dünyaya ve hayvana yabancılaşmasından dolayı eleştirirken; realizmi neredeyse hayvanla özdeşleşerek insani bilginin evrensel özüne yabancılaşmasından dolayı eleştirir. "Birincisi, belirlenimi olmayan bir evrensel; ötekisi, evrenseli olmayan tekilliktir."[251] Tıpkı Kant'ın "görüsüz kavram kör, kavramsız görü boştur" ifadesinde olduğu gibi burada da Hegel, fiziksiz metafiziğin ve metafiziksiz fiziğin olamayacağı fikri ile realist ve idealist doğa inceleme yöntemleri-

• • • •

248 John Burbidge, "New Directions in Hegel's Philosophy of Nature", *Hegel: New Directions*, ed. K. Deligiorgi, Chesham: Acumen Publishing, 2006, s. 177-193.

249 *A.g.e.*, s. 181.

250 Hegel, PN, § 246, s. 6.

251 Hegel, PN, § 246 Z, s. 12.

ni (*Naturbetrachtungsweise*) eleştirerek yeni bir senteze ulaşmaya çalışır. Ona göre, Fizik tek başına yeterince bilimsel değildir. Çünkü fiziğin evrenselleri tekil gerçekleşmelerden (*instantiations*) azadedir, dolayısıyla soyuttur.[252] Üstelik fiziksel bilimler de tekil nesnenin özellikleri bütünsellik içerisinde ele alınmaz; optik, kimya, jeoloji, morfoloji vs. her biri kendi kavramları ile nesnesini açıklar, dolayısıyla ayrı ayrı evrenseller içsel bir zorunluluk olmadan birleşerek tekili oluşturur (ampirik evrensel).[253] İşte doğa felsefesi tam da bu eksikliği kapatmaya ve fiziği tamamlamaya taliptir (somut evrensel).

> Duyulur olan aynı zamanda düşünülür olmalıdır, ayrık parçalar basit evrensele düşünce tarafından geri götürülmelidir. Bu düşünce birliği, kendi içinde ayrımları olan Kavramdır. Kavram da, kendi kendine hareket eden içkin birliktir. Felsefi evrenselin belirlenimi parçalarına kayıtsız değildir, kendi kendisini tamamlayan evrenseldir, Kristal bütünlüğünde (*diamantenen Identität*) farkı da ihtiva eder.[254]

Demek ki, duyulur olan ile düşünülür olan, tekil ile evrensel, nesnel ile öznel ayrımlarına sıkıca sarılmadan ama bu farkı da, realist ve idealist biçimlerinde olduğu gibi ortadan kaldırmadan, *aynı ve gayrı olanın aynılığı* spekülatif ilkesini yeniden işletmek gerekmektedir. Hegel, Aristoteles ve Kant geleneğinde yerleşik olan, a priori akledilir düzen (*scientia-theoria*) ile a posteriori (*empiria-historia*) dünya arasında ayrımı baştan reddeder. Böylelikle İdeaların ilişkilerini mantıksal alana, olguların ilişkilerini real alana yerleştiren Hume, çatalına saplanmaktan kurtarır kendisini.[255] A priori ve a posteori birbirlerini karşılıklı olarak belirlemektedir.[256]

• • • •

252 Hegel ile bilim adamlarının metafizik evrensel kavrayışlarının temel farkı Hegel'in evrensellerin metamorfozlarını içkini bir rasyonalite ile açıklamasına rağmen bilim adamının evrenseli sadece altta yatan yasalar olarak görmesidir. Allison Stone, *Petrified Inteligence*, 69.

253 Hegel, PN, § 246 Z, s. 10.

254 Hegel, PN, § 246 Z, s. 12; GW, 24, s. 1184. "Der Philosophischen Allgemeinheit sind die Bestimmungen nich gleichgültig, sie ist die sich selbst erfüllende Allgemeinheit, die in ihrer diamantenen Identität zugleich den Unterschied in sich enthält."

255 Leo Rauch, "The Birth of Nature out of the Spirit of Logic", *Hegel Jahrbuch*, 1989, s. 147-153, s. 150.

256 Kenneth Westphal, "Philosophizing about Nature", *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy*, ed. F. C. ⇨

Doğa felsefesi ve fiziğin *nesnesi aynı*, düşünme *biçimleri ayrı* olan iki alandır. Bu nedenle doğa felsefesi, ampirik bilimlerden gelen malzemeye kulak kesilmek zorundadır ancak tüm meşruiyet zemini bu ampirik malzeme değildir. Fizik doğanın deneysel olarak incelenip sınıflandırılması iken, doğa felsefesi bu sınıflandırmanın Kavramın doğasına uygun olarak evrensel ve tekil ilişkisi yeniden ele alınıp kavramsal olarak incelenmesidir. Fizik, deney ve gözlem verilerinin kendi içsel tutarlılığını sağlamak için, yani "fenomenleri kurtarmak"[257] için verilen bir mücadele iken, doğa felsefesi Kavram'ın içsel tutarlılığı sağlamak için "aklı kurtarmak" için verilen bir mücadeledir denilebilir.[258]

> Şimdi *Fizik* denilen şeye eskiden *doğa felsefesi* denirdi. Doğa felsefesi *teoriktir*, Doğanın *düşünce açısından* incelenmesidir (*denkende* Betrachtung der Natur). Doğa felsefesi öncelikle incelemesine doğanın dışında bir belirlenimden başlamaz ve ikincisi incelemesini Doğanın *evrensel* bilgisine doğru yönlendirir. Basit bir yığından müteşekkil olmayan ama taksonomiler ve sınıflandırmalarla organize olarak bir bütnlük olarak sunulan enerjiler, yasalar, cinsler gibi evrensellerin bilgisine yönelir. Doğa felsefesi *kavramsal* bir inceleme (die Naturphilosophie *begreifende* Betrachtung ist) olduğundan onun nesnesi de aynı *evrenseldir*, Ama doğa felsefesi bu evrenseli Kavramın kendini belirlemesine uygun bir şekilde *kendi içsel zorunluluğu* ile ele alır.

• • • •

Beiser, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, 281-311, s. 297. Westphal makalesinde metafiziğin temelde semantik olduğunu iddia eder, burada semantik gözlemci öznenin yorum kapasitesine dayanıyorsa Hegel metafiziğini subjektif İdealizme yaklaştırmış olduğu için bu kitabın iddiası bağlamında uygun görünmemektedir.

257 Pierre Duhem, *To Save the Phenomena: An Essay on The Idea of Physical Theory From Plato to Galileo*, Chicago: University of Chicago Press, 2015.

258 Falkenburg, Kant ve Newton hattının dışa yayılan (extensional) Frege'ci bir mantık ve semantik anlayışına sahip olduğunu Leibnizci-Hegelci hattın ise bundan bütünüyle farklı içe katlanan (intentional) bir semantiğe sahip olduğunu iddia eder. Newtoncu fizik ve Kantçı görü teorisi dışsal fenomenlerin tekabül edeceği (correspondence) kriterleri ararken, Leibnizci ve Hegelci kavramsal İdealist görüş aklın bütünlüğünü kriter olarak alır. Birgitte Falkenburg, "How to Save Phenomena: Meaning and Reference in Hegel's Philosophy of Nature", *Hegel and the Philosophy of Nature*, s. 97-137.

O halde ampirik bilimler kendi sahaları içerisinde ortaya çıkan fenomenleri adlandırmak, sınıflandırmak ve kavramsallaştırmakla uğraşırken, doğa felsefesi akledilebilirliğin yapısına uygun olarak ampirik bilimlerin sağladığı malzemeyi yeniden işler. Doğa felsefesi doğanın gözlem yoluyla incelenmesi değil, gözlemden elde edilen verilerin sistematik bütünlük ve mantıksal zorunluluk içerisinde izah edilmesidir. Felsefe elbette gelişimini ampirik bilimlere borçludur ancak ampirik bilimleri aynen takip etmez, ona düşüncenin (a priori) şeklini verir, meşruiyetini deneyin olgusu olmasından, bilgiyi doğada hazır bulmasından değil, mantıksal zorunluktan alır (die *Bewährung* der *Notwendigkeit*).[259] Burada dikkat edilmesi gereken husus, a priori şekil vermek, Kant'ın doğa felsefesinde yaptığı gibi önceden hazır bir tabloya göre bilimsel verileri temellendirmek değil (juridik evrensel), doğa bilimlerinin bulgularını Kavramın diline çevirerek değerlendirmektir.[260] Öyleyse doğa felsefesi, ampirik bilimlerin sağladığı malzemeyi, evrensel-partiküler ve tekil'in özgür ve dinamik ilişkisi demek olan, Kavramın diline tercüme etmekle mükelleftir. "Homer'in dediği gibi şeylerin iki dili vardır: Tanrıların dili ve biz fani insanların dili. Doğa felsefesinin işi, müdrikenin temsillerini, duyularını ve tek taraflı soyutlamalarını alıp, tanrıların diline, yani İdea'nın diline çevirmektir".[261] Çünkü İdea duyusallığın olmadığı saf düşüncenin dilidir. Hegel'in dini jargonuyla söylenirse, Tanrının edebi özü-

• • • •

259 Hegel, EL § 12, s. 37.

260 19. yüzyıl İngitere'sinde Oxford (T.H. Green, F. H. Bradley) ve Cambridge'de (John McTaggart) hakim felsefe Hegelcilik idi. Bu nedenle 20. yüzyılın başında felsefedeki pragmatizm, analitik felsefe gibi büyük atılımlar İngiltere'deki yerleşik Hegelciliğe bir tepki olarak ortaya çıkmıştı. Pragmatizmin öncülerinden William James İngiliz Hegelciliğinden hiç hazzetmemesine rağmen Hegel'in asla anlaşıldığı gibi bir akılcı olmadığını iddia eder: "Hegel'e esas olarak bir akılcı (reasoner) gibi yaklaşmakla ona büyük bir haksızlık yapıldı. Gerçekte o naif bir gözlemciydi, tek kusuru da teknik ve mantıksal bir jargon kullanma konusundaki sapkın tercihiydi. Hegel kafasını şeylerin ampirik akışına daldırırı ve neler olduğuna dair izlenimler edinir. Hakikaten de onun kafası *izlenimcidir.*" W. James, *A Pluralistic Universe*, Cambridge: Harvard University Press, 1997, s. 44.

261 Hegel, EL, *Preface to Second Edition*, s. 5; GW, *Vorrede zur zweiten Ausgabe* (1827), s. 6.

nün doğayı ve fani tinleri yaratmadan önce sunulduğu (*die Darstellung Gottes*) dil".[262]

> Doğa felsefesi fiziğin kendisi için sapladığı ampirik malzemeyi alır ve yeniden inşa eder. Bu yoldan tercübe doğa felsefesinin nihai güvencesi ve dayanağı değildir. Öyleyse fiziğin felsefenin avucunun içinde çalışabilmesi için felsefe fiziğin kendisine gönderdiği soyut evrenseli Kavramın diline tercüme etmeli, bu soyut evrenselin nasıl zorunlu içsel bir bütünlükten, Kavramdan neşet ettiğini sergilemelidir.[263]

O halde bir yönüyle ampirik bilimler ile doğa felsefesinin konusu aynı, bir yönüyle farklıdır. İkisinin de doğal fenomenler ile ilgilenmesi bakımından konuları özdeştir. Ancak ampirik bilimler doğayı elde-hazır veri olarak kabul eder ve deneysel sonuçları her zaman en üst geçerlilik kriteri olarak kabul ederken; doğa felsefesi doğayı elde hazır olarak almaz, onu metafizik temellerine götürür ve geçerlilik kriteri olarak deneyi değil, metafizik kavramsal zorunluluğunu esas alır. Ampirik bilimler ile doğa felsefesi iki ayrı konu üzerinde çalışan bilimler değil, aynı malzemeyi farklı yaklaşımlarla inceleyen iki ayrı düşünme biçimidir, iki farklı metafizik görüşe ve evrensellik kavrayışına dayanır.

> Daha net bir şekilde Doğa felsefesini fizikten ayıran ikisinin kullandığı metafizik biçimidir. Zira metafizik, düşüncenin evrensel belirlenimleri (universal determination of thought) dizisinin bütününden başka bir şey değildir. *Tabiri caizse metafizik, her şeyin getirilip öncelikle düşünülebilir (intelligible) kılındığı o Kristal yapıdır (diamond net). Her tinsel bilincin kendine ait bir metafiziği vardır, içgüdüsel bir düşünme biçimi vardır*...tüm eğitim/kültür (*Bildung*) kategorilerin ayrımına indirgenebilir. Dünya tarihinde olduğu gibi bilimlerde de tüm devrimler... kategorilerini değiştirmiştir, tin daha doğru, daha kendisine has bir şekilde kendisini anlasın diye.[264] [italikler bana ait]

• • • •

262 Hegel, SL, s. 29; WL, s. 44 "daß dieser Inhalt *die Darstellung Gottes* ist, *wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.*"

263 Hegel, PN, Introduction, s. 3.

264 Hegel, PN, § 246 Z, s. 12. Dikkat edilirse Hegel'in pasajın sonunda "içgüdüsel düşünme biçimi", "her bilimsel devrimde yaşanan kategori ↠

Doğa felsefesinde doğa, elde hazır deney verisi ile ulaşılan mutlak gerçeklik olarak değil, gerçekliğini ve geçerliliğini metafizikte bulan bir bütünlük olarak telakki edilir. Doğa bilimlerinde karşımıza çıkan her fenomen ve kavramsal çerçeve, metafiziğin diline çevrilerek, dönüştürülerek[265] yeniden konumlandırılır ve akledilebilirliğin kristal yapısında yerini alması sağlanır.

Peki, bu mümkün müdür? Her doğal fenomenin Kavramın yapısına uygun olarak açıklanması mümkün olabilir mi? Ampirik bilimler sürekli yeni fenomenler açığa çıkarıp kendinden önce gelen kavramsallaştırmaları değiştirmeye zorlarken ve bilimler sürekli dönüşürken (belki de ilerlerken) bilimsel gelişmelerin her biri, doğa felsefesinin o kendinden emin, asude yapısı içinde usulca yerini almaya hazır mıdır? Doğa bilimlerinin gücü, sürekli yerleşik düşünme kalıplarını yıkmakta ve yeni fenomenler bulmakta yatarken, Kavramın diyalektik çerçevesi ne kadar dinamik olursa olsun doğa bilimlerini tümüyle kuşatabilir mi? Akledilebilirliğin hayranlık verici kristal yapısı (yani Mantık) doğa bilimlerinin daima güncellenen verileri ile başa çıkabilir mi?

Doğa bilimleri ile doğa felsefesi arasında gerilimin gelip dayandığı yer tam da burasıdır. Filozof, kendi kristal metafizik ağı içerisine bilimin sağladığı malzemeyi yerleştireyim derken, bilim adamı onun karşısına tekrar yeni bir meydan okuma ile çıkar. Bu meydan okuma sayesinde ampirik bilimler doğa felsefesi karşısında taktik bir üstünlük kazanır, metafiziğin bilim karşısında güçsüzlüğünü ilan etmeye meyleder. Ancak her zaman olduğu gibi Hegel bu saldırıyı kabullenip tersine çevirir. Ona göre bu, metafiziğin çaresizliği değil *doğanın güçsüzlüğüdür* (*Ohnmacht der Natur*).[266] Bilimlerin sağladığı malzemenin başdöndürücü ço-

değişimleri" gibi ifadeleri, Thomas Kuhn'un bilimsel devrimlerin yapısını açıklarken kullandığı paradigm kavramını akla getirmektedir. T. S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, İstanbul: Alan Yay., 1982.

265 Hegel, EL, § 9, s. 33; Werke 8, s. 52-53. Öyle ise ampirik bilimler ile spekülatif bilimler arasındaki fark sadece kavramların dönüştürülmesiyle ilgilidir. "Der Unterschied bezieht sich insofern allein auf diese Veränderung der Kategorien."

266 Hegel, PN, § 250, s. 23. "Es ist die *Ohnmacht* der Natur, die Begriffsbestimmungen nur abstrakt zu erhalten und die Ausführung des Besonderen äußerer Bestimmbarkeit auszusetzen."

ğulluğunun peşinden gitmeye metafiziğin takatinin yetmemesini, metafiziğin ayıbı olarak değil aksine doğanın güçsüzlüğü olarak görür Hegel.[267] Doğa bilimleri gözlem ve deney sonucunda açığa çıkan tüm fenomenleri açıklamakla mükelleftir, çünkü onun mutlak garantörü deneysel kanıttır. Felsefenin ise *doğanın tüm çeşitliliği*'ni[268] açıklamak gibi bir vazifesi yoktur.[269]

> Doğanın bu güçsüzlüğü felsefe yapmaya bir sınır çizer, Kavramın tüm bu rastlantısal doğal ürünleri yorumlamasını, açıklamasını ispat etmesini beklemek uygun değildir.... Doğa her yerde sınır çizgilerini bulandırır, tüm sabit ayrımlara daima karşı bir örnek getirebilir.[270]

O halde doğa bilimlerinin verileri ile doğa felsefesinin sistematik yapısı bir yönüyle uyuşurken bir yönüyle uyuşmaz. Uyuşur, çünkü bilim yapabildiğimize göre doğanın akledilebilir bir yapısı vardır. Uyuşmaz, çünkü doğada sürekli rastlantı ve açıklanamayan fenomenler mevcuttur. Kavramsal dil doğal gerçeklik birebir örtüşmez.[271] Doğa felsefenin kavramsal yapısı karşısında bir *mu-*

• • • •

267 Croce'ye göre Schelling ve Hegel'in kendi programlarına sadık olmak için tasavvur ettikleri *doğanın güçsüzlüğü* kavramı aslında *doğa felsefesinin güçsüzlüğü*nden başka bir şey değildir. Benedetto Croce, *What is Living and What is Dead of the Philosophy of Hegel*, s. 173.

268 S. Jay Gould, *Yaşamın Tüm Çeşitliliği: İlerleme Mitosu*, çev. Rahmi Öğdül, İstanbul: Versus Kitap, 2009.

269 Hegel, PN, § 270, Z 1, s. 78. "Felsefe Kavramdan başlamalıdır, çok fazla şey öne sürmese bile bununla iktifa etmeliyiz. Doğa felsefesi her şeyi açıklamaya kalkarsa hata etmiş olur, her şeyi açıklamak, her şeyi genel kavramsallaştırmalara, yani hipotezlere götüren doğa bilimlerinde olur. Doğa bilimlerinde hipotezin yegane kanıtlaması deneysel unsurlardır ve dolayısıyla her şey açıklanmalıdır. Ancak Kavram yoluyla bilinen şey açık ve net olmalıdır, tüm fenomenler açıklanmasa da felsefe bundan hicap duymasına gerek yoktur. Bu nedenle ben burada serbest ölçüm alanı matematik ve mekanik doğa yasalarının rasyonel süreçlerinin sadece en temel bilgilerini (rudiments) esas aldım. Biliyorum bu tarzım uzman gökbilimciler tarafından yadsınacak ama bilimin tamamlanması için felsefi Kavrama ihtiyaç duyacağı bir zaman gelecektir."

270 Hegel, PN, § 250, s. 24.

271 İshak Arslan, "Kadim Bir Soruya Yerli Bir Cevap Arayışı: Gerçekliğin Lisanda (Tamlıkla) İfadesi Mümkün mü?", *Divan: Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, c. 19, no. 36, 2014/1, s. 23-61.

amma olarak durur.[272] Hegel'e göre, "doğanın *varlığı* Kavramı ile uyuşmaz, doğa daha çok *çözülmemiş çelişkidir.*"[273] Doğada temelde Kavramın Kristal yapısı ile genelde deneyin çoğul verileri arasında; özelde ise evrensel ile tekil, belirlenim-belirsizlik, tür ile birey, gen-çevre, genotip-fenotip, zorunluluk-rastlantısalık, entopi-telenomik özerklik, beyin-bilinç gibi çelişkiler ile karşılaşılır ve doğa bilimleri literatürü bu çelişkiler üzerine sonu gelmez antinomik tartışmalar ile doludur. İşte Hegel'e göre doğanın güçsüzlüğü burada yatmaktadır. Doğada İdea'yı tam olarak bulmak imkansızdır. Doğa bir yönüyle İdea'ya uygun bir yapı sergilerken, tekil fenomenlerin evrensel yasalarla açıklandığı akla uygun kavramsal bir zorunluluk arz ederken, öte yandan sürekli rastlantılar ve yeni gelişmelerle karşımıza çıkar. Bu nedenle Hegel doğayı, *kendi dışında İdea* olarak tanımlamıştır. Mantıksal İdea tam da tüm kavramları diyalektik olarak içerip-aşarak kristal yapısında huzura ermişken, doğada İdea, kendisini dışsal belirlenimlerin çoğulluğu içerisine bırakır. Yani İdea doğaya içkindir, doğanın akledilebilir yapısı vardır ama akledilirliğin yapısı ile doğal fenomenlerin çoğulluğu birebir örtüşmez. İdea doğada bu çelişki içerisinde yer alır. Mantıksal akli zorunluluk (kavram) ile deneysel rastlantı (gerçekleşme) arasında çözülmemiş çelişki söz konusudur.

> Doğanın kendine dışsal İdea olmasından kaynaklanan doğadaki İdea'nın *çelişkisi* şöyledir: Bir yanda doğa Kavram'a uygun olarak oluşumlarında *zorunluluk* ve bu organik bütünlüğünde akla uygun bir belirlenim gösterir. Öte yandan akla karşı kayıtsız bir rastlantı ve belirlenemez bir kuralsızık gösterir. Doğada böyle rastlantısallık ve belirlenimin dışarıdan olması kabul edilebilir.[274]
>
> Bu dışsallıkta Kavramın belirlenimleri birbirine kayıtsız varoluş ve izolasyon olarak görülür ve Kavram sadece içsel olarak var olur. Sonuç olarak Doğa varoluşunda özgürlük sergilemez, sadece *rastlantı ve zorunluluk* sergiler (Die Natur zeigt daher in ihrem Dasein keine Freiheit, sondern *Notwendigkeit* und *Zufälligkeit*).[275]

• • • •

272 Hegel, PN, Introduction, s. 3.

273 Hegel, PN, § 248, s. 17; Werke 9, s. 28. "aber wie sie *ist*, entspricht ihr Sein ihrem Begriffe nicht; sie ist vielmehr der *unaufgelöste Widerspruch.*"

274 Hegel, PN, § 250, s. 23.

275 Hegel, PN, § 248, s. 17.

Kavramın özü, özgürlük ve zorunluluk iken doğada gördüğümüz *raslantı ve zorunluluktur.*[276] Bu nedenle Hegel için doğa

• • • •

276 Monod'un 21. yüzyılın en önemli doğa felsefesi eserlerinden biri olan çalışmasının *Rastlantı ve Zorunluluk* adını taşıması dikkat çekicidir. Monod özellikle kovalent olmayan kimyasal bağlarda stereospesifik özelliğin nasıl zorunlu bir yapı ortaya koyduğunu ve dahası canlının varlığında telenomik bir korunumun nasıl işlediğini göstererek zorunluluğu ortaya koyarken, genetik dizilim kopyalama aygıtı mükemmel bir zorunluluk ile çalışırken mikroskobik mutasyonların tamamen rastlantısal olduğunu gösterir. Ve evrimsel sürecin akli bir plana göre değil tamamen rastlantıya göre dizayn olduğunu göstererek, bu zorunluluğun rastlantı sonucu açığa çıktığını iddia eder. İlginç olan çağdaş doğa felsefesine dair bir kitabın sürekli Hegelcilik ile hesaplaşma içerisinde olmasıdır. Monod 1970'te yazdığı eserini tamamlamak üzereyken açıkça bu anti-Hegelciliği ilan eder: "Bunun bir sonucu olarak, bütün sistem tamamen muhafazakar, kendi üstüne kapalı ve dış dünyadan herhangi bir bilgi alma becerisinden kesinlikle yoksundur. Gördüğümüz gibi, bu sistem her türlü "diyalektik" betimlemeye terstir; bunu gerek özelliklerine, gerek saat kurma mekanizmasını andıran mikro ölçekli yapısına bakarak görebiliriz; çünkü DNA ve protein ve organizma ile ortamı arasında kurduğu ilişkiler hep tek yönlüdür. Sonuna kadar kartezyendir, Hegelci değil: hücre tam anlamıyla bir *makinedir.* (Jacques Monod, *Rastlantı ve Zorunluluk,* çev. É. Eda Moreau, İstanbul: Alfa Yay., 2012, s. 107.)"

Fransız bilim adamı ilginç bir şekilde Hegelcilik ile kavga ederken doğa tanımını tam da Hegelci bir biçimde ortaya koyar. Hegel ile olan mücadelenin çok zorlu ve hilelerle dolu olduğu konusunda, aynı yılın Aralık ayında College de France'ın açılış seminerinde Fransız filozof Michael Foucault bizi uyarır, belki de Monod, Hegel'den uzaklaşıyorum derken Hegel ona sinsice yaklaşmaktaydı: "Marks olsun, Nietzsche olsun; mantıkta olsun epistemolojide olsun çağımızın tümü Hegel'den kaçmaya çalışıyor, tam da şimdi söylemle ilgili söylemeye çalıştığım şey de, Hegel'in logos'una uygun değildir. Ancak Hegel'den gerçek bir kaçış, kendimizi ondan koparmanın neye mâl olacağını tam olarak anlamayı gerektirir. Bu da, Hegel'in bize nasıl sinsice yaklaştığını bilmeyi gerektirir. Hegel'e karşı düşünmemizi sağlayan yine de Hegelcilik olduğunu bilmemizi gerektirir. Ona karşı ne kadar çok kaynak toplarsak da bunların belki de Hegel'in bize karşı kullandığı hilelerden biri olduğuna ve yolun sonunda bir yerlerde dimdik bizi beklediğine kendimizi ayarlamamız gerekir. (Michael Foucault, "Orders of Discourse: Inaugural Lecture delivered at the College de France", çev. R. Swyer, *Social Science Information,* c. 10, no. 2, s. 7-30, s. 28.)"

Bunun dışında Vittorio Hösle'de, Monod'un organizmanın katılımındaki değişmezlik ve varvasyon ilkerinin Hegel'in aynının ve gayrının aynılığı ilkesiyle birlikte düşünebileceğini not düşer. Bkz. V. Hösle, "Planze und Tier", *Hegel und die Naturwissenschaften,* ed. J. M. Petry, Stuttgart: Frommann-Holzboog Verlag, 1987, s. 377-423, s. 386.

özü itibarıyla çözülmemiş bir çelişkidir. Buradan şu çıkarım yapılabilir: Doğada belirli zorunluluklar, yasallıklar ve örüntüler mevcuttur, dolayısıyla doğa akla uygun bir yapıdadır. Ancak doğa akla uygun kavramsal yapıyı her zaman birebir takip etmez, onda zorunluluk ve rastlantı birlikte yer alır. Doğada bir akıl vardır, onu bundan dolayı akla uygun buluruz ama bu akılsallık, kendisini bütünüyle kavrayabilen özgür İdea değil, dışarıdan ve rastlantı ile belirlenebilen, Schelling'in deyimi ile *taşlaşmış, donmuş bir akıl*dır (*petrified intelligence*),[277] ya da Hegel'in terminolojisiyle *kendi dışında İdea*'dır (*sich äußerliche Idee*).

Yani Mantık ile Doğa birebir örtüşmez. Hegel hiçbir zaman "şeylerin mantığı" ile "mantığın şeyleri"ni birbirine karıştırma gafletine düşmemiştir.[278] Bir önceki bölümde gösterildiği gibi rasyonalizmin düşünce ve varlık arasında kurduğu izomorfizm Kant sonrası Alman düşüncesi için geçerliliğini yitirmiştir. Doğa, akıl olmadan kavranılamasa bile, akıl ile doğa arasında ancak asimptotik bir tekabüliyet ilişkisi vardır. Hegel nesne türlerini aklın nesneleri veya doğanın nesneleri diye ayırmaz, aklın yapısına daha uygun şeylerle daha az uygun şeyler arasında bir ayrım yapar. Hegel için akıldan bağımsız, dolaysız, verili nesne yoktur; akla daha uygun ya da daha az uygun nesneler vardır.[279] Bu nedenle Hegel felsefesinde doğa, her biri farklı kavramsal yapıların uygulanacağı, artan kompleksite derecelerinde fenomenal yapılardan oluşur.[280]

• • • •

277 Hegel, PN, § 247 Z, s. 14; GW 24, s. 1188. "die Metaphysik der Natur, als die wesentliche Gedankenbestimmtheit ihres Unterschiedes, diese ist, daß die Natur die Idee in ihrem Andersseyn ist."

278 Marks, Hegel'in tüm felsefesini dünyanın mantıklaştırılması olarak yaftalar ve bütün Hegel felsefesini *uygulamalı metafizik* olarak nitelendirir. "Hristiyan için, mantıki (*logique*) olana rağmen, kelam'ın (logos'un) bir tek tecessümü vardır; filozof için ise bu tecessümler hiç bitmez (The Christian, in spite of logic, has only one incarnation of the *Logos*; the philosopher has never finished with incarnations). Var olan her şey, yeryüzünde ve su altında yaşayan her şey, soyutlama yoluyla bir mantık kategorisine indirgenebilseydi; böylece bütün gerçek alem, bir soyutlamalar alemine, bir mantık kategorileri alemine indirgenebiliyorsa buna şaşmaya gerek var mı?" Karl Marx, *Felsefenin Sefaleti*, çev. Erdoğan Başar, Ankara: Sol Yay., 1966, s. 106-107.

279 George di Giovanni, "More Comments on the Place of the Organic in Hegel's Philosophy of Nature", *Hegel and the Sciences*, s. 101-109.

280 Birgitte Falkenburg, "How to Save Phenomena", s. 98.

Şu halde Hegel'in doğa felsefesine göre doğa, akıldan bağımsız verili bir hazır gerçeklik değildir ama aklımızın kurgusu da değildir. Ona göre doğaya kendi özerkliğinde yaklaşmalı, ancak bu özerkliği Schelling gibi *mutlak otonomiye* dönüştürmeden[281] doğa, mutlak olan İdea'ya göre ele alınmalıdır.

Öyleyse Hegel'e göre "doğanın metafiziği ... ötekilik formunda İdeayı incelemektir. Bu yaklaşım, doğal varlıkların özünde görece olduklarını, doğanın özünün İdea ile ilişki olduğu manasına gelir."[282] Dolayısıyla öncesinde bir metafizik kavrayışa sahip olmadan bir doğa felsefesine sahip olmak Hegel'e göre imkansızdır. Tam da bu nedenle doğayı bir sistem içerisinde ele almaya gayret etmiş ve mantığı tamamladıktan sonra doğa düşüncesini inşa etmeye kalkışmıştır.[283] Bu şekilde anlaşıldığında Hegel sistemindeki en netameli, kriptik cümlelerden birisi serahate kavuşmuş olur.

> ...Duyumsanan İdea Doğadır. ... mutlak hakikatinde, partikülerleşmeye ya da ilk belirlenimine, ötekileşmeye kendi kendine *karar verir* (*entschließt*), Doğa olarak kendine yansıyan dolaysız İdea, olmaya *özgürce kendisini bırakıverir* (*frei aus sich zu entlassen*).[284]
>
> İdea, mutlak kendinden eminliği ve huzur içerisinde kendisini *özgürce bırakıverir* (Daß die Idee sich selbst *frei entläßt*), bu Özgürlüğe dayanarak *belirlendiği biçimlerde* aynı şekilde mutlak olarak

• • • •

281 F.W.J. Schelling, *First Outline of A System of The Philosophy of Nature*, s. 13. "Doğa koşulsuz olarak düşünülmelidir."

282 Hegel, PN, § 247 Z, s. 15.

283 Kavram ve gerçekliğin birliği İdea'nın yapısına göre meşrulaştırılır. Ancak doğa ile Kavram, doğanın güçsüzlüğünden dolayı tam olarak tekabül etmez, bu nedenle doğa ve mantık farklılaşır. Doğa içerisinde mutlak İdea'yı taşır, İdea kendisini doğada ifade eder ama bu tam bir açılma (Enthüllung) değildir, mutlak olan kendisini açarken aynı zamanda kendini örter (*Verhüllung*). Klaus J. Schmidt, "Die Logische Struktur der Natur", *Sich in Freiheit entlassen Natur und Idee bei Hegel*, s. 31-63.

284 Hegel, EL, § 244, s. 307; Werke 8, s. 393 "Die absolute *Freiheit* der Idee aber ist, daß sie nicht bloß ins *Leben* übergeht, noch als endliches Erkennen dasselbe in sich *scheinen*läßt, sondern in der absoluten Wahrheit ihrer selbst sich , das Moment ihrer Besonderheit oder des ersten Bestimmens und Andersseins, die *unmittelbare Idee* als ihren Widerschein, sich als *Natur* frei *aus sich zu entlassen*."

özgürdür, - Öznellik olmadan mutlak kendisi için İdea, *zaman ve mekanda dışşallığında* olarak varoluş.[285]

Buradaki yanıltıcı antropomorfik dil, sanki bir bilinç sahibi İdea varmış ve o doğanın yaratılmasına karar veriyormuş gibi bir izlenim uyandırabilir. Oysa daha önce gösterilmeye çalışıldığı gibi Hegel'e göre *İdea*, yani saf düşünce, 'kendisini kendi başkalığında kavrama hareketi'dir.[286] Bu hareket saf düşünceye uygulandığında sonuç; düşüncenin aynı kavrayışı kendisine karşı göstermesi, kendi ötekisinde, zaman ve mekanda kendisini kavramaya yönelmesidir. Doğa felsefesi, işte bu nedenle aklın kendisini doğanın içerisinde aramasıdır. Doğa biliminde "Akıl, kendisini şeylerin içinde ararken, kendisini şeyleşmiş olarak bulur."[287] Şeylerin içerisinde yakalanan, *duyumsanan* bu *İdea* doğanın açıklamasını oluşturur. Doğadaki irrasyonel görüneni kavrayıp rasyonelleştirmek,[288] doğadaki ötekiliği ortadan kaldırmak doğa felsefesinin işi olacaktır. Çünkü daha öncede belirtildiği gibi "doğa felsefesi *kavrayan* bir incelemedir (*begreifende Betrachtung*).[289]

Doğada gördüğümüz akla uygun kurallı yapı, rasyonalist gelenekte olduğu gibi bir tekabüliyet ilişkisi değildir;[290] Kant'ta olduğu

• • • •

285 Hegel, SL, s. 753; WL, s. 1582. "Daß die Idee sich selbst *frei entläßt*, ihrer absolut sicher und in sich ruhend, um dieser Freiheit willen ist die *Form ihrer Bestimmtheit* ebenso schlechthin frei –die absolut für sich selbst ohne Subjektivität seiende *Äußerlichkeit des Raums und der Zeit.*"

286 İshak Arslan çağdaş doğa felsefesine dair "maddi evreni insan-gözlemci aracılığıyla kendi kendini okuyan bilinçli bir özne olarak yorumlamak mümkündür" şeklinde bir değerlendirmede bulunmaktadır. Çağdaş doğa felsefesinin gözlemleyen akıl ile gözlemlenen nesne arasında kurduğu bu sentez Hegel'in doğa felsefesinin nihai hareketine uygun görünmektedir. İshak Arslan, *Çağdaş Doğa Düşüncesi*, İstanbul: Küre Yay., 2012, s. 26.

287 Jean Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, çev. S. Cherniak, J. Heckman, İllinois: Northwestern University Press, 5. bs., 2000, s. 234.

288 Michael Quente, "Reason ... apprehended irrationally": Hegel's critique of Observing Reason, içinde *Hegel's Phenomenology of Spirit: A Critical Guide*, ed. D. Moyar & M. Quante, Cambridge: Cambridge University Press, s. 91-111.

289 Hegel, PN, § 246, s. 6; Werke 9, s. 15.

290 Leo Rauch'a göre Hegel'in resmini kazırsanız altında Leibniz çıkar. Ancak Hegel sıkı bir doğa mantık özdeşliğinden ziyade zayıf bir ⇨

gibi yasalılık, emretme faaliyeti de değildir. Doğa felsefesi, Aklın, kendi ötekisini *kavrama*ya, yakalamaya çalışmasıdır. Hegel'e göre, dinamosu mutlak negativite olan Kavram'a dayanan akıl, kendisine dışsal olan doğanın içerisinde kendisini bulmaya çalışır. *Fenomenoloji*'de olduğu gibi *Ansiklopedi*'de de, Aklın adım adım kendi evine dönme macerası sergilenir. Hasılı, doğa incelemesinin her alanında Kavram'a tam uygun bir yapı bulunmasa da, *Kavram'ın izi* şurada burada bulunup ortaya çıkarılmalıdır.

Öyleyse doğanın her yerinde Kavramsal belirlenim aranmamalıdır, gerçi Kavramın İzleri (*die Spuren*) her yerde mevcut olsa da...[291]

3. Doğada 'Kavramın İzi'

"Avrupa felsefesinde doğa bulunmaz,
bulunsa da onun canlı bir zemini yoktur."[292]

Hegel metafiziğin dış malzemeye muhtaç olmayan, kendine yeterli, otonom bir yapıda olduğunu gösterdi. Ardından, İdea'nın yapısının, *kendi başkasında kendinde kalmak* olduğunu söyledi. Hegel sisteminin doğa felsefesindeki görevi, İdea'nın yapısına uygun olarak, aklın kendisini, saf dışsallıkta, zaman ve mekanda nasıl bulabileceğini göstermektir. Çünkü Hegel'e göre "doğa sadece İdea'ya göre dışsal değildir, esasında *dışsallık* (die *Äußerlichkeit)* doğanın nevi şahsına münhasır karakterini oluşturur."[293] Bu durumda doğanın esas belirlenimi olan dışsallığın analiziyle işe başlamak gerekir.

Belirtildiği gibi mademki doğanın karakteri dışsallık olarak tanımlandı, o halde her parçanın birbirine dışsal olduğu sonsuza

• • • •

izomorfizm benimsemiştir. Rauch'un bu tespiti iddiamız ile uyumludur. Hegel doğa ile akıl arasında ancak belki zayıf bir izomorfizm olabileceğini iddia eder. Birebir takabüliyet değil, sadece iz fikrine zayıf izomorfizm denebilir. Leo Rauch, "The Birth of Nature out of the Spirit of Logic", *Hegel Jahrbuch*, 1989, s. 147-153.

291 PN, § 370, Z 1, s. 418; GW 24/3, s. 1582. "Da muß man also nich überall Begriffsbestimmungen suchen, obwohl die Spuren davon überall vorhanden sind."

292 F.W.J. Schelling, *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*, çev. M. Barış Albayrak, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2017, s. 51.

293 Hegel, PN, § 247 s. 14; Werke 9, s. 24.

dek uzayan dışsallık, dış mekandır. Mekan (*der Raum*), her parçanın diğerinin devamı olduğu ideal bir yan yanalık dizisi (*ganz ideelle Nebeneinander)*, homojen, soyut, sonsuz bir süreklilik olarak tasarlanır.[294] Mekan hiçbir niteliksel belirlenimi olmayan, sonsuza uzanan niceliksel bir soyutlamadır.[295] Hegel'e göre bu farksız, soyut mekan fikrinin ilk olumsuzlaması noktadır (*der Punkt*). Mekan noktalardan oluşur ama nokta mekansal değildir, sonsuz yayılım olarak mekan fikrinin, sonsuz küçük yayılmama olarak reddidir. Nokta, mekansal olmayan mekan unsuru olmasına rağmen, noktaların yan yana dizilimi ilk mekansal belirlenim olan *çizgi*yi verir. Öyle ise çizgi, olumsuzlamanın olumsuzlamasıdır.[296] Kendi başına süreksiz nokta ile sürekli çizginin birleşimi de alanı (die *Fläche*) oluşturur.[297]

Gösterildiği gibi mekanın, soyut yan yanalık olduğu fikrinin analizi, dışsallığı olumsuzlamayı gerektirir. Ancak mekanda olumsuzlanan şey, aynı şekilde varlığını devam ettirir. Nokta mekan fikrinin, çizgi de noktanın olumsuzlanmasıdır denildiğinde, mekan da, nokta da, çizgi de kendi başına varlığını sürdürmeye devam eder. Mekandaki bu dışsal, kendinde olumsuzlama, bizi mekanla birlikte mekanın dışsal yan yanalığının olumsuzlandığı zamanı düşünmeye çağırır. Çünkü Hegel'e göre zaman, mekandaki dışsal olumsuzlamanın hakiki anlamına kavuşmuş halidir. "Kendi başına fark, bizzat olumsuz olan şey, Zamandır."[298]

> Zaman, olumsuzlamanın olumsuzlamasıdır ... mekanın hakikati zamandır, öyle ise mekan zamana dönüşmelidir, mekanın zamana geçişi subjektif olarak bizim ürettiğimiz bir şey değil, mekanın kendi doğasının ürünüdür. Sadece temsili düşünce, zaman ve mekanı ayrı gerçeklikler olarak ele alır, bu düşünceye göre bir zaman vardır ayrıca bir de mekan vardır; felsefe tam da bu "ayrıca" ile savaşır.[299]

• • • •

294 Hegel, PN, § 254, s. 28; Werke 9, s. 41.

295 "Mutlak mekan, kendi özü itibarıyla dışsal bir şeye işaret etmeden her zaman homojen ve hareketsizdir." Isaac Newton, *The Principia*, s. 408.

296 Hegel, PN, § 256, s. 31, Werke 9, s. 45.

297 "Yer, bir cismin işgal ettiği mekan parçasıdır." Newton, *The Principia*, s. 409.

298 Hegel, PN, § 257, Z., s. 34.

299 Hegel, PN, § 257, Z 1, s. 34, GW 24, s. 1202.

Zaman dışsal yan yanalık fikrinin olumsuz birliğidir. Yani zaman gerçek anlamda negativitedir. Çünkü "zaman öyle bir varlıktır ki, onda *var olan* var *değil*dir, var *olmayan* vardır."[300]

Dışsal yan yanalık olarak mekan ve yan yanalığın negatif birliği olarak zaman momentlerini bir arada tutan, belirli bir zamandaki mekan olarak *Yer* (*der Ort*) kavramıdır. Yer, burada (mekan) ve şimdi (zaman) olanın birleşimidir.[301] Mekansal-şimdi (als *räumliches Jetzt)* olarak Yer belirli bir zamandaki mekan parçasıdır, her bir yer, bir ötekisinin dışındadır. Yerlerin zaman içerisinde yan yanalığı *hareket*i düşünmemizi sağlar. Yerin bu dışsal hareketi, her bir anda yerin değişimi aynı zamanda Hareket'tir (*die Bewegung*).

Hegel mekaniğini inşa ederken zaman-mekan soyut kavramlarından başlayarak hareket kavramına ulaşır. O bir materyalist gibi maddenin varlığını önvarsaymaz, Aristoteles gibi "hareket varsa hareket eden de vardır" ilkesini kullanarak hareketten maddeyi çıkartır. Dolayısıyla Hegel'de verili olarak madde yoktur, madde hareket halinde maddedir (*matter-in-motion*). Hegel'de madde, zaman-mekan içerisinde hareketin bir fonksiyonudur.

> Genelde madde başlangıç noktası, zaman ve mekan ise maddenin formu olarak görülür. Tabii ki madde, soyut zaman ve mekanda real olandır. Ama burada soyut olanlar ilk olarak sunulur ve madde soyut olanın hakikati olarak görünür. Madde olmadan hareket olmayacağı gibi hareket olmadan madde olamaz.[302]

Maddenin diyalektik inşasında Hegel'in bu noktaya kadar göstermiş olduğu çaba, onu antik ve modern doğa felsefelerinden ayırmaktadır. Hegel, ne Aristoteles'te olduğu gibi birincil tözlerin ve maddenin varlığını verili olarak kabul eder, ne de Newton ve Kant'ta olduğu gibi aklın düzenini takip eden, elde hazır bir madde varsayar.

> Hegel doğa felsefesine mekanla başlar ve bu kopuş noktası, onu Aristoteles ve Kant'ta ayrı bir yere koyar. Onlardan farklı olarak He-

• • • •

300 Hegel, PN, § 258, s. 34; Werke 9, s. 48. "Sie ist das Sein, das, indem es *ist, nicht* ist, und indem es *nicht* ist."

301 Hegel, PN, § 260, Z 1, s. 40; Werke 9 s. 56.

302 Hegel, PN, § 260, Z 1, s. 44; Werke 9 s. 56.

gel hareketli ya da hareket eden maddi tözlerden başlamaz, çünkü hareketli cisimler zaten zaman ve mekanı, alan ve maddeyi genel olarak içerirler.[303]

Hareket, zaman ve mekanın sürekli birbirine dönüşümü iken; madde, zaman ve mekanın fonksiyonudur. Görüldüğü gibi doğa felsefesinde madde, elde-hazır, verili bir şey olarak görülmez, soyut belirlenimlerden (zaman-mekan) türetilen somut gerçeklik olarak sunulur.

İdealiteden realiteye, soyutlamadan somut varoluşa, buradaki örnekte zaman ve mekandan Maddenin göründüğü gerçekliğe geçiş müdrike için kavranılamaz bir şeydir ve bu nedenle bu gerçeklikleri kendine dışsal ve verili olarak (*als ein Gegebenes*) kabul eder. Alelade tasavvur, zaman ve mekanı içini dolduran şeylere karşı kayıtsız, *boş* kabul eder ama onları daima dışsal madde ile doldurulmuş kabul eder. Böylelikle maddi şeyler bir yandan zaman ve mekana kayıtsız, öte yandan özsel olarak zamansal ve mekansal olarak telakki edilir.[304]

Hegel mekan, zaman, alan, hareket gibi apaçık kavramları neden bu şekilde bir dedüksiyonla göstermeye çalışır? Daha önce de belirtildiği gibi doğa felsefesinin fizikten farkı, deney olgularının (*faktum*) matematiksel ifadesinden ziyade, fizikte kullanılan tüm kavramların içsel zorunlulukla nasıl türetilebileceğini göstermektir. "Zaman ve mekan hepimiz için bilinen bir şeydir"[305] diyen Newton'un aksine bu kavramların "dışsallık" fikrinden nasıl neşet ettiğini göstermekle mükelleftir doğa felsefesi.[306]

• • • •

303 R. D. Winfield, *Conceiving Nature after Aristotle, Kant, and Hegel*, s. 70.

304 Hegel, PN, § 261, R 1, s. 41; Werke 9, s. 56.

305 Buna rağmen Newton'da duyusal zaman-mekan kavrayışı ile felsefi zaman-mekan kavrayışını ayırır. Isaac Newton, *The Principia*, s. 408.

306 Bu noktada Hegel'in zaman ve mekanı birlikle ele alması ve mutlak mekan fikrini boş bir varsayım olarak görmesinden, onun çağdaş fiziğin bazı kavrayışlarını yakaladığını iddia eden yorumcular mevcuttur, bkz. Dieter Wandschneider, *Raum, Zeit, Relativität*, Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1982. Shmuel Sambursky, "Hegel's Philosophy of Nature" *The Interaction Between Science and Philosophy*, ed. Y. Elkana, S. Sambursky, New Jersey: Humanities Press, 1974, s. 143-154. Henry Paolucci, "Hegel and the Celestical Mechanics of Newton and Einstein", *Hegel and the Sciences*, s. 55-84. Bir diğer grup yorumcuya göre Hegel ⇨

Dışsallığın analizinden madde kavramına ulaşıldı. Hegel buna *soyut mekanik* der. Bu tarz maddesiz hareketin analiziyle sınırlı mekanik sistemini tasarlar. Madde kavramı içerisinde iki unsuru barındırır. Dolayısıyla madde kavramı içkin olarak içerisinde iki gücü barındır: itme ve çekme (die *Repulsion und die Attraktion*).[307] Maddenin mekansal yayılımını sağlayan itme kuvveti ve nüfuz edilemezliğini sağlayan çekme kuvvetinin birliği, ağırlığı mümkün kılar. Ağırlığı olan maddi cisimlerin kendi içinde bir ağırlık merkezi (*Mittelpunkt*) vardır. Dolayısıyla Hegel burada maddenin kendisine içkin bir içsellik görür, tamamen dışsallık şeklinde anlaşılan madde şimdi kendi içine kapanan nüfuz edilemez bir tekillik olarak kendisini sunar. Tözselliği içerisinde madde ilk kez kendi içine kapanan bir refleksiyon gösterir ve ilkel bir özneliğe (*subjektivität*) kapı aralar.[308]

Bir ağırlık merkezi olan, kendisi ile özdeş kalabilen inert madde (*Die träge Materie*) bir cisimdir (*ein Körper*). Belirli bir ağırlığa, kütleye sahip olan cisim diğer cisimler ile ilişkiye girdiklerinde, çarptıklarında (*Der Stoß*) kütlelerine göre onlara direnir ya da hareket ederler. Gerçek (real) bir belirlenim olan kütle ile ideal ya da niteliksel belirlenim olan hareketin ilişkisi bize hızı (der *Geschwindigkeit)* verir.[309] İnert maddenin ağırlığından dolayı sabit tutan ağırlık merkezi, diğer cisimlerin etkisiyle değiştiğinde düşme (*Der Fall*) hareketi gerçekleşir. Düşme için Hegel rastgele ya da *görece özgür hareket* der. Görecedir, çünkü dış bir müdahale ile

• • • •

Newton'u yeterince anlayamamış, hatta matematik bilgisi konusunda bile basit temel hatalar yapmıştır. Buna göre Hegel'in bilime dair spesifik iddialarının birçoğu hatalı, hatta absürt, en iyi ifadesiyle konuyla alakasızdır. Milič Čapek, "Hegel and the Organic View of Nature" *Hegel and the Sciences*, s. 109-121. William R. Shea, "Hegel's Celestial Mechanics", *Hegels Philosophie der Natur*, ed. R.-F. Horstmann, M. J. Petry, Stuttgart: Klett Verlag, 1986, s. 30-44. Frans H. van Lunteren, "Hegel and Gravitation", *Hegels Philosophie der Natur*, s. 45-54. H.-H. von Borzeszkowski, "Hegel's Interpretation of Classical Mechanics", *Hegel and Newtonianism*, ed. J. M. Petry, Berlin: Springer, 1993, s. 73-80.

307 "Hegel'e göre itme ve çekme ayrı güçler değil tek bir güçten iki ayrı soyutlamadır, ona göre Kant maddeyi inşa (construct) etmez, analiz eder. Irvin Jauhiainen, "Hegel and Kant's İdea of Matter. What is Wrong with the Dynamical View?", *Kants Philosophie der Natur*, s. 385-410.

308 Hegel, PN, § 262, Z 1, s. 46-47; Werke 9, s. 60.

309 Hegel, PN, § 265, s. 49; Werke 9, s. 66.

cisim durağan merkezinden ayrılıp hareket eder. Özgür harekettir, çünkü düşme tam da maddenin içsel özelliği olan ağırlık kavramından kaynaklanır. Kütle, çekim kuvveti, zaman ve mesafeyi formülize eden Galileo'nun serbest düşme teorisini inceleyen Hegel, serbest düşme ile madde kavramının özgür harekete ulaştığı sonucunu çıkarır. Ama ona göre bu mekanik hareket yine de rastgeledir, zira dışsal bir etkiye dayanır. Serbest düşmede, bir yanda kendi içerisinde bütün kalmaya direnen kütle merkezi olan cisim ile diğer yanda öteki cisimlerle ilişki içerisinde olan ve hareket etmek zorunda kalan cismin çelişkisini görürüz. Bu görece, çelişik hareket, *mutlak serbest hareket* olarak tanımladığı evrensel *gravitasyon* fikriyle aşılır.[310] Hegel'e göre, gökcisimlerinin mutlak serbest hareket yasalarını bulan Kepler'dir ve bu konuda Newton'a haksız bir ünvan bahşedilmiştir. Doğa felsefesi boyunca Hegel, ısrarla Newton'un esas olarak ününü Kepler'e borçlu olduğunu, Voltaire'in Newton'u abartması sonucu onun böyle bir üne kavuştuğunu savunup durur.[311] Hegel için Newton'un meziyeti, gravitasyon yasasını genelleştirmesi ve bunu matematik uygulamasını göstermekten ibarettir.[312]

> *Gravitasyon* (Die *Gravitation*) maddi cisimlerin hakiki ve belirlenmiş *Kavram*'ıdır. Gravitasyon ile *İdea realize olur* (*der zur Idee realisiert ist*). *Evrensel* maddilik, (*körperlichkeit*), kendisini *partiküler* cisim olarak ayırır (*urteilt*) ve *birçok cisimle* doğrudan bir sistem içerisinde bir arada *hareket* eden, görünen tek tek varlıklık olarak tekillik ya da Öznellik momentine ulaşır (*schließt sich zum Momente der Einzelheit*).[313]

• • • •

310 Hegel, PN, § 269, s. 61; Werke 9, s. 82.

311 Hegel, PN, § 270, Z 1, s. 74.

312 Hegel'e göre Newton'la ilgili temel sorun formal matematik bilgisini fiziksel ilişkilerle karıştırmak, matematiksel ilişkileri doğrudan fiziksel ilişkilere genişletmektir. Tezinde Newton'un deneysel felsefesinden o denli rahatsız olur ki, insanlığın başına düşen üç talihsiz elma olarak şunları sayar: Adem'in elması, Troya savaşını başlatan elma ve Newton'un başına düşen elma (s. 115). Hegel, *Dissertatio Philosophica de Orbitis Planetarum*, çev. W. Neuser, Weinheim: Acta Humaniora VCH, 1986, s. 85. "Hegel'e göre Newton matematiğe fizik elbisesi giydirmiştir." W. R. Shea, "Hegel's Celestial Mechanics", *Hegel and the Sciences*, s. 30-44, s. 34.

313 Hegel, PN, § 268, s. 62; Werke 9, s. 83.

Hegel evrensel gravitasyonu "maddenin Kavramı" olarak görür. Çünkü burada tekil-partiküler ve evrensel birbirinden ayrılmaz bir bütünlük içindedir. Gravitasyon evrensel olarak her yerde etki eder ve tekil maddenin düşmesi, hareketi gibi partiküler davranışları bu evrensel güç ile açıklanır. Dahası her cisim, bulunduğu pozisyona evrensel gravitasyon dolayısıyla sahiptir, bu nedenle tekillik ile evrensellik bir arada düşünülür. Bu nedenle gravitasyon ile maddenin hareketini, maddenin *mutlak özgür hareketi* olarak tanımlar. Ardından Hegel, evrensel gravitasyon fikrinden yola çıkarak güneş sisteminin düzenini açıklamaya çalışır. Güneş sisteminde her bir gezegen kütlesiyle orantılı olarak birbirini (merkezcil ve merkezkaç kuvvetler) itip çekerek tutarlı bir sistem halinde eliptik hareket ederler.

Özetlemek gerekirse, maddenin tözü olan gravite, kendi formunu yaratarak güneş sistemine ulaştı. Böylelikle başlangıçta maddeden ayrı duran, dışsal form (zaman, mekan, hareket), bir bütünlük içinde maddeyi belirleyen sistematik bir hale geldi. Gravitasyon sayesinde form ile madde bir arada düşünülmeye başlandı, cisim tekil pozisyonunu sistem içinde bulunduğu formdan edinmeye başladı. Böylelikle gelinen noktada form maddileşti (*Die Form ist auf diese Weise materialisiert*).[314]

Doğa felsefesine öncelikle mutlak nicelik ile başlayan Hegel, saf niceliksel açıklamanın nihayetinde nicelik ve niteliğin (form ve maddenin) iç içe geçtiği bir noktaya kadar nasıl geldiğini gösterdi. Maddenin niceliksel ve formel bir şekilde ele alınmasını *Mekanik* olarak adlandıran Hegel, niteliksel madde (*qualifizierte Materie)* ya da madde-form birlikteliğini *Fizik* olarak adlandırır. Bütün evrenin sadece madde ve hareket ile açıklandığı Kartezyen ve Newtoncu izah biçimi *Fizik* olarak değil *Mekanik* olarak tanımlar. Mekanikte evren atomik parçaların birbirine dışsal hareketi olarak incelenirken; *Fizik*'te (renk, ses, yanıcılık, manyetizma gibi) içsel özelliklere sahip maddenin karakteri incelenir. Dolayısıyla mekanik evrensel bakış açısı iken Fizik partiküler bakış açısına sahiptir.

Hegel *Fizik*'i yine Kavram'ın doğasına uygun olarak evrensel-partiküler ve tekil olması açısından ele alır.

• • • •

314 Hegel, PN, § 271, s. 83; Werke 9, s. 107.

- Evrensel tekillikler (ışık – dört element – meteorolojik süreçler)
- Partiküler tekillikler (adezyon ve kohezyon kuvvetleri ve yoğunluk, Ses, Isı)
- Bütünsel (*Totalen*) Tekillikler (Kristalografi, Manyetizma, Elektrik ve Kimyasal Süreçler)

Evrensel fiziksel özelliklerden kastettiği, başlangıçta tek başına ele alınabilecek olan fiziksel varoluşlardır. İlk olarak ışık, kendi başına ele alınacak olan temel fiziksel birimdir. Işık, mekanikte olduğu gibi dışsal güçlerle belirlenen bir element değil, kendi başına düşünülmesi gereken temel niteliksel bir maddedir. Hegel ışığı, saf kendi ile özdeşlik, kendine mutlak dönüş (*der Reflexion-in-sich*) olarak görür.[315] Bundan dolayı da ışığın parçacık olarak ele alan Newtoncu *Optik*'e ısrarla itiraz eder. Evrensel özdeşlik olarak ışık, parçacık olarak düşülemez.[316] Işık, saf özdeşlik, kendi ile aynılık iken, karşıtlık momentini dört element oluşturur. Hava-ateş-toprak-su karşılıklı etkileşim ve dönüşüm içinde olan dört temel niteliksel elementtir ve Hegel'e göre bunlarda Fiziğin temel bileşenleri olarak ele alınmalıdır. Hegel bugünün fiziğinde dört elemente yer olmadığının bunun çocuksu bir kavrayış olduğunu bildiği halde Kavram'ın tutarlığı adına ısrarla dört elementi temel fiziksel nitelikler olarak inceler.[317] Dört unsurun bütüncül halde etkileşimleri ise hava basıncı, rüzgar, yağmur gibi meteorolojik süreçleri yaratır.

Evrensel tekillikler, ışık, hava, su gibi doğada bulduğumuz evrensel kurucu unsurlar iken, Partiküler tekillikler bölümünü Hegel, bu genel unsurların etkileşimiyle açığa çıkan fenomenlerin incelenmesine ayırır.[318] Adezyon, kohezyon, ısı, ses gibi feno-

• • • •

315 Hegel, PN, § 275, s. 87; Werke 9, s. 111.

316 "Goethenin renk teorisini savunma konusunda Hegel'in temel felsefi argümanı bu teorisinin ışığın soyut evrenselliğini ve basitliğini kabul etmesi, böylelikle ışığın 'formunun saflığına' ve İdealliğine hakkını vermesidir. Goethe'ye göre ışık, homojen ve farklılaşmamıştır ve renk ışık ve karanlığın kombinasyonundan türer. Buna karşın beyaz ışığı, dışsal olarak birbirine bağlanan heterojen unsurlardan müteşekkil farklı renklerin birleşimi olarak anlar." Robert Stern, *Kant, Hegel and Structure of the Object*, s. 90.

317 Hegel, PN, § 281, s. 107; Werke 9, s. 133.

318 R. D. Winfield, *Conceiving Nature after Aristotle, Kant, and Hegel*, s. 198.

menler daha çok etkileşim ve şekil (*Gestalt*) ile ilişkili fenomenler olduğundan bunlar daha çok ilişkisel özellikler olarak ele alınır, o nedenle Hegel bunlara partiküler tekillikler der. Örneğin yoğunluk, yerçekimi gibi evrensel bir özellik değil, maddenin kütlesinin belli bir hacimde (şekilde) kazandığı ilişkisel bir niteliktir. Belirli bir yoğunluğa sahip maddenin dışarıdan müdahaleye olan direnci ve kendini koruma gücü adezyon (tutunma) kuvvetidir. Adezyon kapasitesi yüksek olan maddenin, dış etken tarafından itilip çekildiğinde de kendisine geri dönebilme kapasitesine *elasisite* denir.[319] Belirli maddenin unsurlarının bir arada durması ve birlikte vibrasyonu, *sesi* (*der Klang*) meydana getirir. Hegel'e göre vibrasyonun neticesi olan ses, maddenin formunun ürünü olmakla birlikte, maddeden ayrı bir varlık kazanarak, mekanik ruh gibi bir ifadeye bürünür.[320] Yoğunlukla bağlantılı olarak adezyon, kohezyon, viskozite, elastisite gibi nitelikler, maddenin *formu ile birlikte* düşünüldüğünde açığa çıkan özelliklerdir. Maddenin unsurlarının mekansal konfigürasyonun yarattığı en ileri biçim ise, atomların kinetik enerjisine dayanan *ısı*dır (*Die Wärme*). Hegel ısıyı, "maddileşmiş olumsuzlama (*materialized negation*) ya da olumsuz bir maddeleşme" olarak adlandırır.[321] Seste olduğu gibi ısıda da maddenin formu, maddenin kendisinden ayrı bir niteliğe dönüşebilir ve madde karşısında önceden pasif olan form, şimdi maddenin yıkımına yol açabilir. Maddenin formu maddenin kendisini ortadan kaldırabilecek güce ulaşabilir. Isınan madde belirli bir süre sonra başka bir maddeye dönüşebilir. Yani ısı esasen maddenin mekansal konfigürasyonun ürünü iken, diyalektik hareketi içerisinde maddeden kurtularak onu ortadan kaldırabilecek bir güce erişebilir ki, bu nedenle Hegel ısıya negatif maddileşme demeyi uygun görmüştür. Görüldüğü gibi şekil (*Gestalt*) ile başlayan partiküler tekillik momenti, evvela maddenin şeklinden dolayı kazandığı niteliklerini teşrih edip, ardından ısıyla birlikte

• • • •

319 Hegel, PN, § 297, s. 133; Werke 9, s. 167.

320 Hegel, PN, § 300, s. 137; Werke 9, s. 171.

321 Hegel, PN, § 302, Z 1, s. 151, Werke 9, s. 185. "Wärme ist die vollendung des Klangs, die am Materiellen sich hervortuende Negativität dieses Materiellen."

maddenin olumsuzlanıp şeklin de ondan kurtulduğu (*sich selbst befreiende Gestalt*)[322] bir evreye ulaşmıştır.

Artık bu yeni evrede biçimin kendisinin maddeyi belirlediği doğal fenomenleri inceler Hegel. Maddenin ve formun birlikte birbirini belirlediği bu fenomenlere bütünsel tekillikler der. "Bu şekilde form (adezyonda olduğu gibi) artık sadece dışsal bir güce karşı direnme tarzında kendisini göstermez, kendini kendi aktivitesiyle ortaya koyar."[323]

Hegel'e göre aktif bir güç olarak şeklin, maddesini belirlediği ilk biçim *manyetizma*dır.[324] Alman *Naturphilosophie* geleneğinde manyetizma araştırmalarının etkisi çok derin olmuştur, zira manyetizma maddenin pasif, inert bir durumda olmadığı, aktif etkiye sahip bir güç olduğu fikrini uyandırmış, doğanın dinamik güçler temelinde açıklanması için zemin hazırlamıştır. Hegel'de manyetizma kavramının gücüne o denli ehemmiyet verir ki, "doğada Kavram'ın bulunmadığını düşünen biri varsa, ona işte burada manyetizmada Kavram gösterilebilir" demiştir.[325] Peki manyetizmada Kavram'ın doğasına uygun olan nedir? Manyetik cisim kendi içerisinde pozisyonel olarak kuzey ve güney kutbu diye ayrılmasına rağmen, iki zıt kutup tek bir bütünlük içerisinde durur. Yine aynı cisim parçalara ayrılsa dahi, tekrar polarize olarak birlik oluşturur ve etrafında manyetik bir alan oluşturur. Manyetizmada hem kutuplaşma hem birlik vardır, form ve madde iç içe geçmiştir, aktivitesini maddenin pozisyonel (şekilsel) özelliğinden kazanır. Ancak Hegel'e göre manyetizmanın Kavram'ı yansıtması yine de naif bir şekildedir. Çünkü zıt kutuplar birlik içinde olmasına rağmen, kuzey ve güney kutupları kendi başına varlığı olan (*self-subsistent*) realiteler değil, aynı manyetik maddenin pozis-

• • • •

322 Hegel, PN, § 307, Z 1, s. 158, Werke 9, s. 197.

323 Hegel, PN, § 310, s. 160; Werke 9, s. 199.

324 Hegel döneminde fiziğin en tartışılan konularından biri olan manyetizma olgusu, ilkin Hans Christian Ørsted daha sonra Biot & Savart tarafından bilimsel olarak 1820'lerde ortaya konulmuş ve tam da Hegel'in vefat ettiği 1831'de Michael Faraday elektro-manyetizma olgusunu deneysel olarak ispatlamıştır.

325 Hegel, PN, § 312, Z 1, s. 165; Werke 9, s. 205. "Wenn einer meint, in der Natur sei Gedanken nicht vorhanden, so kann mann ihm denselben hier zeigen."

yonel bir idealitesidir. Manyetizmadan daha gerçek olan karşıtlık, *elektrik*tir (*die Elektrizität*).[326] Pozitif ve negatif elektrik yükleri farklı maddelerde de olsa, elektriksel yükler birbirleriyle etkileşime girerek akım oluştururlar.[327] Yani elektrikte "karşıtların birliğini ve bir olanın karşıtlığı" Kavramsal belirlenimini, fiziksel bir varlık olarak görebiliriz.[328]

Hegel'e göre manyetizma, elektrik ve kimyasal tepkimeler; form ile maddenin bir arada düşünüldüğü total tekilliklerdir. Maddenin ilişkiselliğinin tamamen apaçık olduğu alan ise, *kimya* alanıdır. Her kimyasal madde, bir başka madde ile tepkimeye girmeye yönelik olarak var olan ilişkisel bir varlıktır. Bu yönüyle kimyasal süreçler, aynılık ve farklılığın bir arada olduğu, dinamik hareket halindeki Kavram'ın doğasını yansıtırlar.

• • • •

326 Hegel elektrik olgusunu açıklamadan önce ışık ve optik kavramlarını tartışır ve Newton optiğinin elektriği parçacık olarak ele almasını kıyasıya eleştirir; hatta ışığı parçacık olarak ele aldığı için Newton'u barbar bir bakış açısına sahip olmakla suçlar. Bazı yorumcular Hegel'in Newton eleştirisinin Einstein'ı önceldiğine işaret ederler. Bkz. Hegel, PN, § 320, R 1, s. 198 ve Hegel, PN, § 276, R 1, s. 92. Dieter Wandschneider, "Philosophy of Nature", s. 118. John N. Findlay, *Foreword to Hegel's Philosophy of Nature, V-XXII*, s. Xvii. Konuyla ilgili daha teknik bir tartışma için bkz. Birgit Falkenburg, "Hegel on Mechanistic Model of Light", *Hegel and Newtonianism*, s. 532-574. Luca Illetterati, "Hegel Exposition of Goethe's Theory of Colour", *Hegel and Newtonianism*, s. 557-569. *Hegels Licht-Konzepte*, ed. W. Neuser, J. Kohne, Würzburg: Verlag Koenigshausen & Neumann, 2008.

327 İlginçtir ki Hegel kendi zamanında bilimsel olarak kanıtlanmasa bile (20. yüzyılın başında Faraday ve Maxwell tarafından ortaya konulacak olan) elektrik ve manyetizmanın birlikte düşünülmesi gerektiğini ifade etmiştir: "Burada manyetizma, kimya ve elektriğin *birliğ*ine dair bir şey söylemeliyiz. Bu birlikte günümüzde fizikte büyük oranda kabul edilmiş ve hatta temel bir olgu olarak görülmeye başlanmıştır. Tekil bir maddenin içerisinde *formun* karşıtlaşması (*opposition of form*) giderek *elektriğ*in daha gerçek zıtlığına doğru kendisini belirler ve daha da gerçek zıtlığa *kimyasal tepkime* de ulaşır....Elektrik ve kimyasal faaliyetler, daha gerçek, fiziksel olarak daha gelişmiş, karşıtlıktan kaynaklana süreçlerdir ama esas olarak bu süreçler maddenin mekansal ilişkilerinde dönüşümler yaratırlar....Evvelden manyetizma, elektrik ve kimya tamamen ayrı ve ilişkisiz olarak ele alınır, her biri kendi başına bağımsız bir güç olarak görülürdü. Felsefe onların *birliği* İdea'sını kavrar *ama* aynı zamanda açıkta *farklı* oldukları *şerhini düşerek* (*Vorbehalt*) kavrar." Hegel, PN, § 313, R 1, s. 170; Werke 9, s. 211.

328 Hegel, PN, § 324, R 1, s. 223; Werke 9, s. 276.

> Bağımsız maddelerin bu [kimyasal] ilişkisi gayrı olanın aynılığı (*als die Identität nicht identischer*) olarak çelişkidir, çelişki olduğu içinde özünde *süreç*tir (*Prozeß*). Kavram'ın doğasına uygun olarak, kimyasal sürecin fonksiyonu ayrı olanların birlikte olduğunu ortaya koymak, farkı ortadan kaldırmak ve sonrada birlikte olanları ayrımlaştımak, tepkimeyi tetikleyip hayata geçirmek (*es zu begeistern*) ve çözündürüp sonlandırmaktır.[329]

1869'da Dimitri Mendeleyev atom ağırlıklarına göre elementleri periyodik bir tablo halinde şematize etmiştir. Hegel *Ansiklopedi*'sini yazdığı 1817 yılında kimya hâlâ bir oluşum sürecindeydi ve hatta Kant, kimyayı rasyonel bir bilim olarak değil, ampirik bir araştırma, derleme alanı olarak görmekteydi. Hegel dönemindeki kimya çalışmalarını ilgiyle takip eder ve kimyanın inorganik doğada metafizik Kavram'ın doğasına en çok yaklaşan alan olduğunu düşünür. Çünkü burada tek tek ayrı duran elemenler, dinamik bir şekilde ilişkiye geçerek tepkimeye girerler (*begeistet*), her bir element belirli başka element ile reaksiyona girmeye meyillidir ve bu reaksiyon eğilimi dışsal bir etkiden değil, elementin kendi atom kütlesinden kaynaklanır. Her bir element, hem kendisindedir hem de bir başkasına yöneliktir.[330] Hegel, çinko, demir gibi metallerin su içerisinde çözünerek oksidasyon yoluyla anottan katota elektrik akımı oluşturduğu galvanik elektriko-kimyasal süreçleri (kombinasyon), asit ve alkalilerin tuz ve su ürettiği tepkimeleri (yanma) ve asit baz reaksiyonunun tuz ile su ürettiği nötralizasyon tepkimelerini, *kombinasyon* ve *çözünme* başlıkları altında ampirik detaylar vererek inceler.

Kimyasal sürecin Kavram'ın doğasına uygun bu karakteristikleri Hegel'e göre inorganik doğanın ulaştığı en üst formdur. Çünkü artık burada madde inert, ölü, dışarıdan belirlenen bir varlık değil, kendi kendini aktive eden, dinamik, kendisinde kalıp ötekine dönüşebilen süreçlerdir. Neden kimyasal süreçler Kavram'ın tam olarak ifadesi olamaz? Bunun için iki neden sayar Hegel. Birincisi kimyasal tepkimenin elementleri başlangıçta kendi başlarına bağımsız varlıklar olarak dururlar ve tep-

• • • •

329 Hegel, PN, § 326, s. 232-233; Werke 9, s. 288.
330 Hegel, PN, § 329, s. 242; Werke 9, s. 298.

kimenin gerçekleşmesi ancak rastgele bir karşılaşmaya bağlıdır. İkincisi tepkimenin (*Begeistung*) sonunda oluşan yeni ürün, kendini oluşturan elementlere karşı kayıtsız, bambaşka özellikte bir maddedir, aşılan unsurlar yeni olanın içinde özgürce saklanmazlar, yeni ürünün içinde tükenirler. Yeni ürün ise tekrar tepkimeye kendiliğinden (*spontan*, kendi belirlenimiyle) giremez, tepkimeye gireceği ortama ve tepkimeyi başlatacak elementlere muhtaçtır. Yani kimyasal süreçlerde, başta ve sondaki unsurlar ayrı dururlar, kimyasalın dinamizmi kısıtlıdır.[331] Kimyasal süreç fikri muhtelif aşamaları ve dönüşüm evrelerini takip eden, parça parça devam eden dizilerdir (*Verlauf*). Bu yönüyle kimyasal süreç sınırlıdır.[332]

> Yaşamın içsel yatışmazlığı (*restlessness, Regsamkeit*) gözlerimizin önüne getiren analoğu (*Analogon*) kimyasal süreçler bizi hayrete düşürebilir. Kimyasal süreçler kendiliğinden (*spontaneously*) devam edebilseydi, Yaşam olurdu. Tam da bu yaşamı kimyanın bakış açısından açıklama eğilimimizi açıklar.[333]

Aynılığı ve farklılığı bir arada bütünlük halinde tutabilecek, kimyanın süreç fikrini içinde barındırabilecek, süreci kendiliğinden ve kendisi için sürdürebilecek, hem kendisini yıkıp hem yapılandırabilecek otonom bir süreç fikrine kadar getirir bizi Hegel. Burada artık, *yaşam* ve *organizma* fikrine ulaşırız. "Organizma kendiliğinden tetiklenen ve kendisini idame ettiren sonsuz süreçtir."[334] Yaşam maddeye eklenen vitalist bir güce ihtiyaç duymadan, kimyasal sürecin hakikati, yani kimyasal sürecin tam olarak gelişmesiyle ortaya çıkar. Kimyanın sınırlı kaldığı yerde yaşam ve organizma sonsuz süreç fikri ile kimyayı içererek aşar.

• • • •

331 Hegel, PN, § 326, s. 232, Werke 9, s. 288.

332 Hegel, PN, § 329, Z, s. 242; GW 24, s. 1396.

333 Hegel, PN, § 326, Z 1, s. 236; GW 24, s. 1390. Andy Pross, kendi kendini katalizleyebilen sürekli yeniden aktive olabilen bir sistem kimyası üzerinden biyoloji ile kimyanın sentezlenebileceğini iddia eder. Hegel'in yaşamı kimyanın bakış açısından açıklama eğilimi, ancak kimyasal süreçler spontan olarak devam edebildiğinde mümkündür. Pross bugün böyle bir açıklamanın mümkün olduğunu savunmaktadır. Addy Pross, *Yaşam Nedir? Kimyanın Biyolojiye Dönüşümü.*

334 Hegel, PN § 335, Z, s. 270; GW 24, s. 1418.

Zira, "Yaşam mütemadiyen devam edebilen hale gelmiş kimyasal süreçtir."[335] Kavramın doğada gerçekleşemesidir yaşam:

> Sonsuz form, Kavramdır. Kavram işte burada kendi gerçekliğine (*realität*) kavuşur. Bu geçiş somut varolanın (*Existenz*) evrensellik düzeyine yükseltilmesidir (*Erheben*). Burada Doğa Kavramın mevcudiyetine (*das Daseyn des Begriffs*) ulaşır. Artık Kavram doğanın içine gömülmüş, zımnen varlığını sürdürmez.[336]

Yaşam kavramına geçmeden önce, doğada Kavramın izini sürme yolculuğunu yeniden gözden geçirirsek görürüz ki Hegel'e göre, doğadaki her kavramsal açıklama düzeyi, Kavram'ın yapısını birebir yansıtmamasına rağmen, her düzeyde Kavram'ın akılsal yapısının izi bulunabilir. Bu nedenle en soyut geometrik özelliklerden (nokta, çizgi, alan) başlanarak zaman ve mekan ilişkisi kurulmuş, belirli bir zamanda mekan değişikliği olan hareket, zaman ve mekanın sentezi olarak mekaniğe başlangıç yapmayı mümkün kılmıştır. Hareket kavramından, hareket eden maddeye geçilmiş ve hareketli maddenin özelliklerinden mekaniğin temel kavramları (hız, düşme, gravitasyon) bağlantılandırılmaya girişilmiştir. Gravitasyonla dışsallık aşılıp her maddenin bütün içerisinde belirlendiği evreye geçilmiştir. Böylelikle madde ile formun dışsal olmadığı momente geçilmiştir. Hegel'e göre madde ile formun birlikte ele alındığı açıklama düzeyi *Fizik*tir. Fizikte (ışık, elementler gibi) evrensel maddeler, ardından adezyon kuvveti, yoğunluk, ses, ısı gibi) maddenin ilişkisel bir dinamikte kazandığı özellikler, son olarak ilişkinin ve formun maddeyi belirlediği (manyetizma, elektrik ve kimyasal süreçler) olgular incelenmiştir. Nihayet gelinen noktada artık madde değil, maddenin içerisindeki ilişkisellik ve süreç belirleyici konuma ulaşmıştır. Biyolojik yaşamı eşsiz kılanda tam da bu şekilde yaşamın malzemesi değil, *organizasyonu*dur.[337] Doğanın dışsal malzemesinin kendi içine katlanarak kendini organize ettiği, süreç ve sonucun bir olduğu, *tözün özneleştiği* moment, yaşamın ve yaşayan organizmanın ilkesidir.

• • • •

335 Hegel, PN § 335, Z, s. 269; GW 24, s. 1418 . "Das Leben ist insofern ein perennirend gemachter chemischer Proceß."

336 PN § 336, Z, s. 272; GW 24, s. 1420.

337 Addy Pross, *Yaşam Nedir? Kimyanın Biyolojiye Dönüşümü*, s. 110.

4. Doğadaki Kavram: Yaşam ve Organizma

> "Hegel'in "diyalektik" ya da antropolojik felsefesi, son çözümlemede, bir *ölüm felsefesi*dir (ya da başka bir deyişle, bir tanrıtanımazlık felsefesidir). Nitekim Hegel, ... biricik Bilimi ya da "mutlak" felsefeyi, ölüm kavramından yola çıkarak işleyip ortaya koymuştur."[338]

Doğa felsefesinin son momenti olan *Biyoloji* (Organik Fizik) Hegel sisteminin sıradan bir parçası değildir. İddiamız odur ki Hegel felsefesinin özünde *yaşam* düşüncesi yer alır. Yaşam onun düşüncesinde her yere sirayet etmiştir.[339] Gençlik dönemi yazılarında yaşam kavramının nasıl mesele edindiğini Shakespearevari bir şekilde şöyle ortaya koymuştur: "Yaşamı düşünmek, işte sorun budur."[340] Erken dönem metni olan *Fichte ve Schelling Sistemleri Arasındaki Fark* eserinde felsefenin görevini, "mutlağın görünüşten ayrılması, sonlu ve sonsuz ayrılığını, yaşam olarak ortaya koymaktır" sözleriyle tanımlar.[341] *Fenomenoloji*'de de amacı, yaşayan Töz (*Lebengide Substanz*) olarak Özne'ye ulaşmaktı.[342] Daha sonra *Mantık*'ta amacını ölü mantık ağacına su vermek, onu *yaşayan* kılmak olduğunu beyan etmiştir.[343] Nihayet *Doğa Felsefesi*'nde, doğa bilimlerinin mekanik ve kimyasal yaklaşımlarının yaşamı açıkla-

• • • •

338 Alexandre Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2. Bs., 2001, s. 122-123.

339 Ayrıntılı bir inceleme için bkz. Annette Sell, *Der Lebendige Begriff*, München: Karl Alber Verlag, 2013.

340 Hegel, *Early Theological Writings*, çev. T. M. Knox, bir Giriş ve Fragmanlarla birlikte, çev. R. Kroner, Chicago: University of Chicago Press, 1948, s. 254.

341 Hegel, *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, çev. H. S. Harris, W. Cerf, Albany: State University of New York Press, 1977, s. 92. Hegel, *Jenaer Kritische Schriften, Gesammelte Werke*, Band 4, Hamburg: Hrsg von Hartmut Buchner/Otto Pöggeler, 1968, s. 16. "Die Aufgabe der Philosophie besteht aber darin, diese Voraussetzungen zu vereinen, ... die Entzweiung in das Absolute – als dessen Erscheinung, das Endliche in das Unendliche – als Leben zu setzen."

342 Hegel, *Phenomenology of Spirit*, çev. A.V. Miller, Oxford: Oxford University Press, 1997, § 18, s. 10.

343 Hegel, SL, s. 507, 125.

yamadığını iddia etmiş, yaşamı açıklamak için Kavrama ihtiyaç olduğunu öne sürmüştür.[344] Bilimin kendisini ancak Kavram'ın yaşamına (*Leben des Begriffs*) göre organize etmesi gerektiğini vazetmiştir.[345] Dahası sürekli, tinin yaşamı (*das Leben des Geistes*),[346] hakikatin yaşamı gibi ifadeler kullanmıştır. Hatta Tanrının evrensel yaşam olduğunu, "ebedi, en iyi yaşayan öz" olduğunu,[347] uluhiyetin saf yaşam olduğunu düşünmüştür.[348] Hegel'in siyaset felsefesi ve meşhur devlet teorisi de organizma fikrine dayandığı iddia edilebilir.[349] Hegel felsefesinde yaşam her yere sirayet etmiştir. Dolayısıyla aslında Hegel'in grand projesi; yaşayan canlıyı, yaşayan düşünceyi, yaşayan tini ve yaşayan Tanrıyı açıklayacak dinamik bir sistem kurmaktır.[350] Sistemin bütününde yaşam ve organizma kavramları belirleyici rol oynamaktadır[351] ancak özellikle *Mantık*, yaşam ve organizma kavramları model alınarak inşa edilmiştir.[352]

İlk bölümde izah edildiği gibi Hegel metafiziğinin amacı yaşamı kavrayabilecek, yüklem dinamik ve diyalektik bir mantık

• • • •

344 Hegel, PN, § 337 Z, s. 274; Werke 9, s. 338.

345 Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Preface, § 47, s. 27.

346 Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Introduction, § 77, s. 49. Tinin yaşamı için ayrıca bkz. Thomas Khurana, "Die Geistige Struktur von Leben und Das Leben des Geistes", *Hegel-Jahrbuch 2010*, no: 1, s. 28-33.

347 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II. Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, ed. Eva Moldenhauer, K. M. Michel, Werke, 17, Suhrkamp Verlag, 1986, s. 519.

348 Hegel, *Early Theological Writings*, s. 255.

349 Michael Wolff, "Hegel's Organicist Theory of the State", *Hegel on Ethics and Politics*, ed. Pippin, O. Höffe, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 291-322.

350 Hegel'in ansiklopedik sisteminin üç parçasında da yaşam kavramı kritik geçiş noktasını oluşturur. *Mantık*'ta yaşam dolaysız İdea olarak tanımlanır ve özne ile nesne, kavram ile gerçekliğin birliğinin ilk biçimi olarak görülür. *Doğa Felsefesi*'nde yaşam doğadaki en üst nokta olarak tanımlanır. *Tin Felsefesi*'nde ise Tin hem yaşama karşı hem de onunla birlikte anlam kazanır. *The Freedom of Life*, ed. T. Khurana, Berlin: August Verlag, 2013, s. 19.

351 Wolfgang Neuser, "Der Systematische Ort des Hegelschen Organismusbegriffs und dessen Wandel", *Jahrbuch für Hegelforschung 1998/1999*, Band 4, no. 5, s. 115-142, s. 116.

352 "Hegel'in *Mantık Bilimi*'nin amacı gerçekten de bir yaşam mantığı, yaşamı anlamının bir yolunu geliştirmektir." F. Beiser, *Hegel*, s. 81. Karen Ng'ye göre *Mantık Bilimi* bütünüyle Kant'ın amaçlılık fikrinin geliştirilmiş versiyonudur. Hegel'in Kavram öğretisinin merkezinde yaşam fikri vardır. Karen Ng, *Hegel's Concept of Life*, Oxford: Oxford University Press, 2020, s. 55.

geliştirmekti. Ona göre "diyalektik özünde yaşamın nabzıdır."[353] Esasında "tüm mantık boyunca merkeze yerleştirdiği kıyas kavramını organize ederken de Hegel'in gözünün önünde canlı, yaşayan varlık vardı" denilebilir.[354] Hegel yaşamı açıklamak için yeni bir metafizik kurmaya ihtiyaç duymuştur. Geliştirdiği spekülatif bakış açısı ve *mutlak idealizm* felsefesi, yaşamın hakkıyla kavranabilmesi içindir denilebilir.[355] Hegel yaşamı kavramak ve düşüncenin de yaşamı kavramasını sağlamak için geleneksel düşünce formları ile bağını koparmaya çalışmıştır.[356] Çünkü tam da Hegel'in eserlerini oluşturmaya başladığı ondokuzuncu yüzyıl, biyolojide büyük paradigma değişiminin gerçekleştiği ve yaşam fikrinin bilimsel düşüncenin merkezi kavramı olduğu bir dönemdi.[357] Bu nedenle Hegel'in yaşamı felsefi olarak kavramaya çalışması dönemin ruhuna uygundur. Yaşam ve canlılık söz konusu olduğunda ilk gençlik yıllarından itibaren Hegel'in kavradığı ilke; yaşamın çelişkili bir doğaya sahip olduğudur. Dolayısıyla tüm spekülatif felsefi sistemini, çelişkiyi kavrayabilecek organik bir sistem olarak bina etmek istemiştir.[358] Bloch'un tabiriyle "Hegel ölü varlığa karşı yaşayan hareketin öğreticisidir."[359]

• • • •

353 Hegel: *Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1801/02, 1817, 1823, 1824, 1825 und 1826.* GW, 23/1. "Das dialectische ist der Puls des Lebens überhaupt".

354 Georg Sans, *Die Realisierung des Begriffs. Eine Untersuchung zu Hegels Schlusslehre*, Berlin: Akademie Verlag, 2004.

355 Beiser mutlak İdealizmin entelektüel köklerinin Herder vitalizminde saklı olduğuna dikkat çeker: Frederick C. Beiser, *German*, s. 365-368. Aynı noktayı Charles Taylor da vurgular: Taylor, *Hegel and Modern Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, s. 19. Hahn da aynı iddiada bulunur: S. Susan Hahn, *Contradiction in Motion*, Ithaca: Cornell University Press, 2007, s. 70.

356 Jean Hyppolite, *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, çev. D. Barış Kılınç, Ankara: Doğu Batı Yay., 2. bs., 2010, s. 45.

357 19. yüzyılda özellikle mekanizmacılığa karşı Almanya'da vitalizm yükselişe geçti ve tıp, fizyoloji ve biyolojide büyük ilerlemeler kaydedildi. Mayr'ın dikkat çektiği gibi bu yüzyılda biyoloji başka hiçbir yerde Almanya'daki kadar gelişmemişti. Ernst Mayr, *Biyoloji Budur*, çev. Afife İzbırak, Ankara: Tübitak Yay., 2. bs., 2008, s. 12.

358 Karl-Heinz Ilting, "Hegels Philosophie des Organischen", *Hegel und die Naturwissenschaften*, ed. J. M. Petry, Stuttgart: Frommann-Holzboog Verlag, 1987, s. 349-377, s. 350.

359 Ernst Bloch, *Subject-Object: Erläuterung zu Hegel*, Frankfurt am Main, Shurkamp Verlag, 2. bs. 1977, s. 12.

Hegel'e göre sadece ampirik bilgileri toplama peşinde koşan müdrikeye dayalı bir bilim anlayışı, spekülatif felsefeyi ve yaşamı anlayamaz. "Müdrike, spekülasyondan daha fazla bilgi ister ve spekülatife küçümsemeyle bakar, ancak müdrike sürekli sonlu dolayımlarda kalır ve canlılığı olduğu gibi asla kavrayamaz."[360] Peki canlı neden sadece spekülatif olarak kavranabilir:

> Canlı varlık daima tehlikeye açıktır, daima kendi içerisinde bir başkasını taşır (*..hat immer ein Anderes an ihm*). Canlı varlık bu çelişkiye katlanır, inorganik varlıklar bunu yapamazlar. Ama aynı zamanda yaşam bu çelişkinin çözümüdür ve spekülatif dediğimiz şey tam da bundan ibarettir. Spekülatif çelişkiyi taşıyabilir, çelişki sadece müdrike için çözümsüzdür. *Öyle ise yaşam sadece spekülatif olarak ele alınabilir, zira tam da yaşamda spekülatif olan varlığa kavuşur. Yaşamın ebedi aktivitesi mutlak İdealizmdir,* devamlı bir öteki vardır ama bu ötekilik sürekli aşılır (*aufgehoben*). Yaşam, realist olsaydı dış dünyaya saygısı olurdu ama yaşam, daima ötekinin gerçekliğini dizginler ve ötekini kendi benliğine çevirir.[361]

Görüldüğü gibi *mutlak idealizm ile yaşam aynı şeydir.* Yaşam, spekülatif Kavram'ın varlığı gelmesidir ama öte yandan spekülatif kavram da yaşamın anlaşılması için vardır. Hegel için yaşamın ebedi aktivitesi mutlak dinmeyen sonsuzluktur, "tüm canlı varlıkların içerisinden geldiği ve içerisinde çözündüğü evrensel ortamdır."[362] Yaşam kendi içerisinde basitçe akışkan evrensel ortam iken onun türleri ve formları yaşamın akışkanlığından kendini koparark belirginleşen partiküler türlerdir. *Evrensel* yaşam, türler yoluyla *partiküler*leşir, türler de yaşayan canlılar olarak *tekil*leşirler. Tek tek canlılar, evrensel yaşamın her şeyi yutan akışkanlığına (*Flüssigkeit*) rağmen var olurken, aynı zamanda canlının kendisi de yaşamın parçasıdır.[363] Yaşam ve yaşayan canlı çelişkili bir varoluşun doğal örneğidir. Bu nedenle Hegel'e göre, yaşam ve yaşayan tekil canlının birlikteliği İdea'nın varlığa gelmiş halidir.

• • • •

360 Hegel, PN § 365, Z, s. 406; GW 24/3, s. 1571.

361 Hegel, PN § 337, Z, s. 274; GW 24/3, s. 1421-1422. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Natur,* haz. Niklas Hebing, Band 24/3, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2016, s. 1421.

362 Hegel, *Phenomenology of Spirit,* § 169, s. 106.

363 Hegel, *Phenomenology of Spirit,* § 171, s. 107

> Sonsuz bir süreç olan bedenin gerçek totalitesi (*die reelle Totalität des Körpers*) doğanın ilk İdealliğine yükselmesidir. Bu süreçte tekillik (*die Individualität*) kendisini partiküler ya da sonlu olarak belirler ve aynı zamanda bu sonluluk olumsuzlanarak, kendisine geri döner, bu sürecin nihayetinde başlangıç yeniden üretilir. Ancak bu kemaline ermiş (*erfüllte*) ve kendi kendisi ile negatif ilişkide olan bu *negatif* birlik (*sich auf sich beziehende negative Einheit*) özünde *benlik* ve *öznellik* haline gelecektir (*selbstische* und *subjektive* geworden ist). Artık burada İdea varlığa gelir (*Die Idee ist hiermit zur Existenz gekommen*). İdea'nın ilk, dolaysız varlığa gelişi *Yaşam*'dır.[364]

İdeanın varlığa gelişi neden yaşamda açığa çıkar? Pasajda belirtildiği gibi evrensel ve tekil arasındaki negatif birlik,[365] öznellik, süreç ve ürün birlikteliği, dolayısıyla otonom kendine referans ve kendinde amaç (teleoloji) özellikleri, doğada yaşamda görülür. Mekanik, fiziksel ve kimyasal etkileşimlerde bunların izlerini görebiliyor olmamıza rağmen, bu momentlerin dış dünyada spekülatif birliğini ancak yaşamda görürüz. Öznellik, negatif birlik ve teleoloji yaşamda doğrudan gözlerimizin önündedir, bu nedenle yaşam dolaysız, çıplak halde İdeadır.

Dolaysız İdea olan yaşamda evrensel-partiküler ve tekil ilişkisi dinamik bir şekilde birbirlerini belirler. Yaşayan organizma bir tekil olarak, evrensel organik olmayan doğa ve partiküler tür arasında orta terim görevi icra eder. (E-T-P). Organik tekil, kendi içerisinde organik olmayanı taşır ve onu tüketir. Öte yandan kendi içerisinde türünü taşır ve türü onu tüketir.[366]

• • • •

364 Hegel, PN, § 337 s. 273; GW 20, s. 344.

365 "Organizma fikri evrensel ve partiküler arasındaki ilişkiyi anlamanın anahtarıdır." Sally Sedgwick, "On Becoming Ethical", *The Freedom of Life*, ed. T. Khurana, Berlin: August Verlag, 2013, s. 209-229, s. 222.

366 Hegel bu kıyası farklı şekillerde şöyle kurar: İkinci bakış açısından organizma, evrensel (tür) ve tekilin (dasein) doğrudan birlikteliğidir. Mutlak evrensel olan tür, soyut evrenseli (ekoloji) ötekisi olarak vazeder, tür kendisini ekolojik evrensellikten ayırır ve ekolojiyle ilişki içinde olan tekil dasein'in yaşamasını sağlar. Önceki bakış açısında orta terim tekil iken ve uçlar evrensel iken, şimdi tür orta terimdir. (P-E-T) Tür yoluyla tekil organizma organizma evrensel organik-olmayan doğayı dolayımlar. Üçüncü olarak tür, aktüel tek tek organizmalardan oluşur ama bireyler kendilerinin dışına çıkarak başka bireylerle birleşir ve kendileri yok olurken türün varlığını devam ettirirler. Böylece tekil ⇨

Yaşam, evrensel-tekil ve partükülerin, yani ekoloji, bireysel canlı ve türün daima negatif bir özdeşlik ve fark içerisinde olduğu süreçtir. Bu nedenle Hegel şöyle diyebilmektedir: "Yaşayan canlı İdeadır, her bir yaşam İdeadır."[367]

Peki yaşam nasıl tanımlanır? Hegel, yaşam fikrini Kant'a ve döneminin zengin biyoloji tartışmalarına dayandırmaktadır.[368] Kant'ı üçüncü kritiği yazmaya iten ve ondokuzunca yüzyılın başında artık net bir şekilde beliren biyoloji paradigmasını esas alan Hegel için yaşamın üç temel özelliği vardır: (1) kendi kendine organizasyon prensibi (*autopoiesis*) - kendini muhafaza etme; (2) parça-bütün, madde-form birlikteliği (*wechselwirkung*) - etkileşim içinde kendini idame ettirme (*wachstum*); (3) araç-amaç birlikteliği, kendine referanslı dolayım, kendinde amaç olma (*Naturzweck*).[369]

Bu üç kriter zorunlu olarak birbirine bağlanmaktadır. Yaşayan canlı bedende, tüm parçalar bütüne organik olarak bağlıdır. Canlılığın esası çözülmeye, parçaların dağılmasına karşı canlı varlığın kendi bütünlüğünü korumaya çalışmasıdır. Organik canlıda tüm parçalar bütün ile anlamlı bir ilişki içerisinde tanımlanır; bütün parçadan, parça bütünden ayrı düşünülemez. Evrimsel düşüncede dahi, her organın fonksiyonun icrası, organik bütünlüğün

• • • •

bireyler evrensel ekolojik doğada tükenmez, tür tarafından tüketilirler. Organizma cinsel ilişki vasıtasıyla türü meydana getirip organik olmayan doğayı dolayımlar (T-P-E). Bütün kendisini iki kendi başına cinsiyete ayırır ama yine sonuç türdür. Sonuçta birey kendisini türden ayırır.

367 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Art*, çev. Robert F. Brown, Oxford: Clarendon Press, 2014, s. 226. Hegel, *Vorlesung über die Philosophie der Kunst*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998, s. 50-51 "..und solches Lebendiges ist die Idee. Jeden Leben ist die Idee."

368 "18. yüzyılın ikinci yarısından sonra köklü bir değişim oldu, organizma artık nesne değil ilişkiydi, Blumenbach, Lamarck Cuiver artık organizasyon anlıyordu. Şeysel olandan ilişkisel olana geçilmişti...Mekanizmacılığa karşı rönesansla başlayan tin ve maddeyi, doğa ve tarihi içeriden harita ya da ağaç modeli, 19. yüzyılda maddenin içine sirayet etmiş bilinçsiz rasyonalite fikrine dönüştü." G. Franco Frigo, "Der stete und feste Gang der Natur zur Organisation, *Naturwissenschaften um 1800: Wissenschaftskultur in Jena–Weimar*, ed. O. Breidbach, P. Ziche, Weimar: Verlag Hermann Böchlaus, 2001, s. 27-46, s. 45.

369 James Kreines, "Kant and Hegel on Teleology and Life from Perspective of Debates About Free Will", *The Freedom of Life*, s. 111-153.

yaşamda kalmasına katkısı ile, yani adaptasyon yeteneğiyle anlaşılır. Bu nedenle bir canlının neden o biçimde olduğu, maddi unsurlarını ancak o biçimde koruyabildiği ile açıklanır.[370] Canlının organizasyon biçimi, aldığı form tam da maddi parçalarının devamlılığı içindir. Organizmanın bütünü, tek tek maddi parçalar için vardır; tek tek maddi organlar, organizmanın bütünü için vardır. Organizmada, madde ve form, bütün ile parça sürekli karşılıklı birbirlerini belirler. O halde canlı varlığın maddesi ve formu dışarıdan belirlenmez, kendi kendisinin amacıdır. Kendinde amaç fikrini geliştirirken Hegel yine Kant ve Aristoteles'e kendisini dayandırır. Kant'ın mekanizme karşı ortaya koyduğu teleolojik nedenselliği "felsefeye büyük hizmet" olarak gören Hegel, her zamanki gibi Kant'ın teleolojiyi subjektif bir eklenti olarak görmesine karşı Aristoteles'i yardıma çağırır. Metafizikte olduğu gibi biyolojide de Hegel yine "Kant ve Aristoteles ile birlikte ve onların ötesinde" bir strateji geliştirmeye çalışmaktadır.[371] Hegel, Kant'ın dahili amaçlılık (*inner purposiveness*) fikrine öyle önem verir ki, bu kavramıyla Kant'ın "genelde İdea'ya, özelde yaşam İdeasına hayat verdiğini" düşünmektedir:[372]

> Yaşam; içsel olan ve dışsal olanın, neden ve sonucun, araç ve amaçın, öznellik ve nesnelliğin vs. bir olduğu yerdir.... Kimyasal maddenin tekilliği sürekli yabancı bir güce maruz kalır, ama yaşam ötekisini içerisinde taşır, yaşam kendi içerisinde tek bir bütündür ya da kendi kendisinin amacıdır (*Selbstzweck*)....Yaşam araçtır ama bir

• • • •

370 Çağdaş biyolojideki bitmeyen teleoloji tartışmaları için bkz. James G. Lennox, "Teleology", *Keywords in Evolutionary Biology*, ed. E. Fox Keller, E. Lloyd, Cambridge, MA: MIT Press, 1992, s. 324-333.

371 Francesca Michelini, "Hegel's Notion of Natural Purpose", *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, c. 43, 2012, s. 133-139, s. 136.

372 Hegel, EL § 204 A, s. 281; Werke 8, s. 360. Hegel'in Kant'ın organizma kavramını temellük etmesi konusunda bkz. Wolfgang Bonsiepen, "Hegels Rezeption des Kantischen Organismusbegriffs und deren Bedeutung für seine Konzeption", *Hegel und das mechanistische Weltbild*, s. 123-136. Manfred Baum, Kants Prinzip der Zweckmäßigkeit und Hegels Realisierung des Begriffs", *Hegel und die "Kritik der Urteilskraft"*, ed. H.-F. Fulda, R.-P. Horstmann, Stuttgart: Klett-Cotta, 1990. 158-173. Daniel Dahlstrom, "Hegel's Appropriation of Kant's Teleology in Nature", *Proceedings of the Hegel Society of America*, c. 13, 1998, s. 167-188.

yaşamda kalmasına katkısı ile, yani adaptasyon yeteneğiyle anlaşılır. Bu nedenle bir canlının neden o biçimde olduğu, maddi unsurlarını ancak o biçimde koruyabildiği ile açıklanır.[370] Canlının organizasyon biçimi, aldığı form tam da maddi parçalarının devamlılığı içindir. Organizmanın bütünü, tek tek maddi parçalar için vardır; tek tek maddi organlar, organizmanın bütünü için vardır. Organizmada, madde ve form, bütün ile parça sürekli karşılıklı birbirlerini belirler. O halde canlı varlığın maddesi ve formu dışarıdan belirlenmez, kendi kendisinin amacıdır. Kendinde amaç fikrini geliştirirken Hegel yine Kant ve Aristoteles'e kendisini dayandırır. Kant'ın mekanizme karşı ortaya koyduğu teleolojik nedenselliği "felsefeye büyük hizmet" olarak gören Hegel, her zamanki gibi Kant'ın teleolojiyi subjektif bir eklenti olarak görmesine karşı Aristoteles'i yardıma çağırır. Metafizikte olduğu gibi biyolojide de Hegel yine "Kant ve Aristoteles ile birlikte ve onların ötesinde" bir strateji geliştirmeye çalışmaktadır.[371] Hegel, Kant'ın dahili amaçlılık (*inner purposiveness*) fikrine öyle önem verir ki, bu kavramıyla Kant'ın "genelde İdea'ya, özelde yaşam İdeasına hayat verdiğini" düşünmektedir:[372]

> Yaşam; içsel olan ve dışsal olanın, neden ve sonucun, araç ve amaçın, öznellik ve nesnelliğin vs. bir olduğu yerdir.... Kimyasal maddenin tekilliği sürekli yabancı bir güce maruz kalır, ama yaşam ötekisini içerisinde taşır, yaşam kendi içerisinde tek bir bütündür ya da kendi kendisinin amacıdır (*Selbstzweck*)....Yaşam araçtır ama bir

• • • •

370 Çağdaş biyolojideki bitmeyen teleoloji tartışmaları için bkz. James G. Lennox, "Teleology", *Keywords in Evolutionary Biology*, ed. E. Fox Keller, E. Lloyd, Cambridge, MA: MIT Press, 1992, s. 324-333.

371 Francesca Michelini, "Hegel's Notion of Natural Purpose", *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, c. 43, 2012, s. 133-139, s. 136.

372 Hegel, EL § 204 A, s. 281; Werke 8, s. 360. Hegel'in Kant'ın organizma kavramını temellük etmesi konusunda bkz. Wolfgang Bonsiepen, "Hegels Rezeption des Kantischen Organismusbegriffs und deren Bedeutung für seine Konzeption", *Hegel und das mechanistische Weltbild*, s. 123-136. Manfred Baum, Kants Prinzip der Zweckmäßigkeit und Hegels Realisierung des Begriffs", *Hegel und die "Kritik der Urteilskraft"*, ed. H.-F. Fulda, R.-P. Horstmann, Stuttgart: Klett-Cotta, 1990. 158-173. Daniel Dahlstrom, "Hegel's Appropriation of Kant's Teleology in Nature", *Proceedings of the Hegel Society of America*, c. 13, 1998, s. 167-188.

> başkası için değil, kendi kavramı için araçtır, daima kendi sonsuz formunu üretir. Zaten Kant, canlı varlığı kendinde amaç olarak tanımlamıştı. Canlı varlıkta değişimler Kavram'ın rıza için olur (*nur zum Behufe des Begriffs vorhanden*), değişim sadece Kavram'ın ötekisinin değişimidir. Bu olumsuzun olumsuzlanmasında (*in dieser Negation des Negativen*) mutlak negativitesinde Kavram, başkasında kendi evinde kalabilir.[373]

Yaşamın kendinden amaç olması, yaşayan canlının sadece yaşamak için yaşaması, canlının adapte olmasını sağlar. Canlının maddesi (kendinde) canlının bütününün devamı için (kendisi için) organize olarak kendisini koruyacak bir bütün oluşturur (kendinde ve kendisi için organizasyon). Maturana ve Varela da bu noktaya dikkat çeker:

> Canlıları farklı kılan şudur ki, organizasyonlarının ürünü kendileridir, üreten ile ürün arasında ayrım yoktur. Kendi kendini var eden bütünün varlığı ve eylemi birbirinden ayrılamaz ve bu, canlılara has bir organizasyon biçimidir.[374]

Kendi bütünlüğünü kendisi için koruyan canlı, bu uğurda sürekli çevreyle madde alışverişine girerek kendini idame ettirmelidir (*self-reproduction*). Bir yandan kendini korumalı, kendi sınırları içinde kalmalı öte yandan tam da bu nedenle sürekli dışarı, kendi olmayana açılmalıdır. Yaşam, sürekli başkalığa açılarak kendi bütünlüğünü korumaya çalışan, bir başkasında kendinde kalmaya çalışan mutlak negativitedir. "Organik olan her şey, kendisindeki çokluğu birlik içerisinde koruyan içsel bir farklılaşmadır."[375]

Kendini koruma, kendini idame ettirme ve kendinde amaç olma ilkelerini esas alarak Hegel yaşam İdeasını, ya da "İdea olarak yaşam"ın formlarını kavramsal olarak üç momente ayırır. Hegel'in *Organik Fizik* dediği ama aslında biyolojiyi incelediği *Ansiklopedi* bölümü, (i) jeolojik organizma, (ii) bitki ve (iii) hayvan alt bölümlerinden oluşur. Burada ilerleme evrensellikten bireyselliğe, öznelliğe doğru gelişimi esas alan bir tasnife göredir.

• • • •

373 Hegel, PN, § 337 Z, s. 275; GW 24/3, s. 1422-1423.

374 H. R. Maturana, F. G. Varela, *Bilgi Ağacı: İnsan Anlayışının Biyolojik Temelleri*, çev. Mahir Ünsal Eriş, İstanbul: Metis Yay., 2010, s. 75.

375 Hegel, PN, § 344 Z, s. 305; Werke 9, s. 374.

Hegel'in jeolojik organizmadan kastı bugün ekosistem dediğimiz, öznelliğin olmadığı organize bütünlüktür. Bitki ise refleksif bir benliğin olmadığı organizasyon biçimidir. Hayvan kendini bir benlik olarak ortaya koyan organizasyon biçimidir.[376] Görüldüğü gibi kademelendirme, benlik ve öznelliğin giderek daha da belirginleştiği bir yapıya doğrudur, çünkü "İdea hakikatine ve aktüelliğine ancak subjektif olarak kavuşur."[377]

Hegel canlılığın ilk formu olarak genel ekosistemi sayar: "Subjektif totalitenin farz ettiği doğrudan ilk bütünlük, tekil varlıkların evrensel sistemi olarak yeryüzüdür (*Erdkörper*)." Yukarıda sayılan canlılık kriterleri göz önüne alındığında yeryüzü bir bütün olarak canlı görülebilir. Gerçekten de günümüzde sıkça tartışılan Gaia hipotezi de kendi kendini idame ettiren komplex bir sistem olarak yüryüzünün canlı olarak kabul edilebileceğini iddia etmektedir.[378] Hegel de yaşamın iptidai biçiminin yeryüzü ekosistemi olduğunu düşünür. Kendi döneminde oluşan bilgi birikimini kullanarak doğa tarihi, fiziksel coğrafya, karasal ve sucul ekolojik sistemler, volkanik ve jeolojik madenlerin yapısı, hava-su-atmosferik çevrimleri inceleyip, son olarak ilkel yaşam formları olan, prokaryot bakteriler protista alemi, sünger, mantar gibi iptidai ekolojik canlı formlarını inceler. Hegel için ekosistem, organik bütünlüğün ilk formudur, çünkü burada canlı organizma ile çevresi bir bütün halinde birlikte görülür.[379] Ancak bu iptidai yaşam formlarının çeşitliği karşısında Hegel "mantarlar, likenler gibi canlılar çok fazla varyasyon göstererek çoğu zaman Kavramın doğasına uymazlar"[380] diyerek, bu bölümü daha çok ampirik malzemeyi sınıflandırmaya hasreder.

Hegel, organik doğada öznelliğin ilkel biçimini bitkide görür, çünkü bitkide kökler, gövde, dallar, meyveler bütünlük halinde bir arada bulunur. Ancak bitkide benliğin örgütlenmesi sıkı bir örgütlenme değildir, parçaları birbirinden ayrılabilir ya da ayrı-

• • • •

376 Dieter Wandschneider, "Philosophy of Nature", s. 120.

377 Hegel, PN, § 337 s. 273.

378 J. E. Lovelock, L. Margulis, "Atmospheric Homeostasis by and for the Biosphere", *Tellus*, c. 26, no. 1-2, 1974, s. 2-10.

379 Vittorio Hösle, "Planze und Tier", s. 392.

380 Hegel, PN, § 341 Z, s. 299, Werke 9, s. 367.

lan parçalar yeniden filizlenip tekrar yaşayabilir. Goethe'nin botanik çalışmalarına referansla bitkide farklılaşmanın gerçek bir fark değil yüzeysel *metamorfozlar* olduğunu iddia eder.[381] Bitki dış dünyayı asimile ederken sürekli biçim değiştirir ancak burada söz konusu olan benliğin gelişimi değil art arda gelen geometrik formlar ve kristal yapıda düzenliliklerin mütemadiyen devam etmesidir.[382] Bitkide bir sinir sistemi olmadığından duyu yoktur, dış dünya doğrudan asimile edilerek içe dahil edilir. Dolayısıyla bitki dış dünyayı asimile ederek yeni bir benlik yaratamaz, bitkinin tekilliği bir benliğe kavuşma değil, tekillik çokluğun sathi bir arada tutulması, tekilliğin çeşitlenmesidir.[383] Bitki binlerce kez solarak aynı biçimleri tekrar yeniden üretir. Üretilen ve bitkiye sonradan dahil olan parçalar, bütün ile kopmaz bir bütünlük içerisinde değildir, dalları meyvesi koparılsa da bitki bundan etkilenmez. Parçalar bütünden ayrılabilir, biri gidip yerine başka baharda bir başkası gelebilir olduğundan Hegel bitkinin daha bir can (*Seele*) olmadığını, ancak bir organik süreç olduğunu düşünür.[384] Bu noktada Hegel'in Aristotelesçi üç kademeli ruh anlayışından farklılaşmasına da dikkat çekmek gerekir.[385]

Hegel'e göre bitki üç kavramsal momente ayrılır: (1) bitkinin bir bütün organizma olarak kendini oluşturma süreci (*Der Gestaltungsproceß*), (2) dış etkiye maruz kaldığı beslenme (*Assimilation*) süreci ve (3) bitkinin devamlı yeniden aynı biçimi ürettiği türsel süreç (*Gattungsproceß*).[386] Bitki topraktan, sudan ve ha-

• • • •

381 Hegel, PN, § 343 s. 303; GW 20, s. 348.

382 Hegel, PN, § 345 s. 311; GW 20, s. 349.

383 Hegel, PN, § 343 Z, s. 303; GW, 24/3, s. 1457. "...Es ist nicht zu-sich kommen als Individuelles, sondern eine *Vervielfältigung der Individualität*, so dass die Eine Individualität nur die oberflächliche Einheit der vielen ist."

384 Hegel, PN, § 344 Z, s. 305; GW 24/3, s. 1458.

385 İlginç bir şekilde Damasio'ya göre de bitkiler canlıdır, bedenleri vardır fakat bizim beyinlerimizin oluşturduğu haritalar gibi beden parçalarını bir yere yansıtabilecek bir mekanizmaya sahip değildir. Hegel ile paralel bir şekilde Damasio da bitkide dış dünyaya tepki veren bir bedenselliğin olduğunu ancak hisseden bir öznelliğin olmadığını düşünür. Antonio Damasio, *Spinoza'yı Ararken: Haz, Acı ve Hisseden Beyin*, çev. Emre Kural, İlay Çetiner, Ankara: ODTÜ Yay., 2018, s. 114.

386 Hegel, PN, § 346, s. 323; GW 20, s. 350.

vadan aldığı maddeyi kendi bütünlüğü ile ilişkiye sokarak gövde vasıtasıyla tüm organizmayı bir arada tutan oluşumsal bir bütünlük süreci sergiler. Bitki öz sıvısı tüm bitkiyi devridaim ederek beslenmesini sağlar ve daima yeni yaprak ve meyvelerin oluşmasını, kabuk, taç yaprak, meyve gibi unsurların farklılaşmasını sağlar. Asimilasyon sürecinde bitki dışarı açılarak, çevresel şartlara uyum sağlayarak toprağa, suya ve ışığa yönelik davranışta bulunur ve kendini özelleştirir. Ancak Hegel'e göre bitkinin dış dünyayı asimilasyonu bir benlik üretmez, bu sadece bir beslenme biçimidir. "Asimilasyon bitip bitki kendine döndüğünde (*Die Rückkehr-in-sich*), dışsallık karşısında içsel, subjektif evrensellik şeklinde bir benlik üretmez, sonuçta bitki bir benlik hissi (*Selbstgefühl*) doğurmaz."[387] Türsel sürecinde de bitki bir bireysellik ortaya koyamaz. Tohumda (*das samenkorn*) bitki, birey ile tür arasında doğrudan, basit bir birlik sergiler.[388] Türsel süreç bitkinin oluşum sürecini bir tomurcuktan öteki tomurcuklanmaya (*von Knospe zu Knospe*) sonu gelmez bir filizlenme şeklinde tutar (*hemmt*). Bitki asla tam anlamıyla bir bireyselliğe ulaşamaz.[389]

Anlaşılacağı üzere Hegel'in bitki üzerine kavramsal analizinde doğada benliğe (self) benzeyen bir subjektif bir bütünlük ile karşılaşılır. Kendini koruma, parçaları bütünlük içerisinde tutma, dış dünyayı dönüştürerek kendisine katma ve türsel evrenselliğin tekilde sürekli kendini gerçekleştirmesi Hegel'in tasarladığı Kavram fikrine uygun düşmektedir. Ancak Hegel bitkide sınırlı bir öznellik görmektedir. Bitkide bütünlük olarak bir benlik olsa bile, kendini hisseden, yani bütünü duyumsayabilen bir benlik oluşmamıştır. Bitki dış dünyada ötekisini dönüştürüp, dış dünyayı vaz etmekten ziyade ona maruz kalır. Organları bitkiden ayrılabilir ve yerine yenileri eklenebilir, parça ile bütün diyalektik bir zorunluluk içerisinde bağlı değildir. Bitkinin yaşamı tekil bir canlının hayatta kalma mücadelesinden ziyade, sürekli bir türsel döngü içerisinde aynı formları yeniden üreten bir tekrarlanma sürecidir. Hegel bitkilere dair genellemelerini ampirik botanik çalışmalarına da-

387 Hegel, PN, § 347 s. 336; GW 20, s. 351.
388 Hegel, PN, § 346 s. 323; GW 20, s. 350.
389 Hegel, PN, § 348 s. 343; GW 20, s. 351.

yandırsa da bu genel iddiaların her birine ampirik örneklerle itiraz edilebilir. Buna rağmen, Hegel'in bitki ve hayvanın kavramsal ayrımına dair bir şema teklif ettiği göz önünde bulundurulmalıdır. Bu şemada, "bitkide organlarını bir arada tutan, kendini idame ettiren, kendi kendisinin amacı olan organik bir bütünlük vardır ancak bitki tam bir öznelliğe sahip değildir (*Die Pflanze ist darum noch nicht wahrhafte Subjectivität*)."[390]

5. Hayvani Öznellik

"Kavram bir hayvandır..."[391]

Bitkide öznelliğin ve Kavramsal doğaya uygunluğun durumunu saptadıktan sonra Hegel, doğada en üst nokta olarak gördüğü hayvan organizmasını incelemeye geçer. Doğada en üst nokta, bir varlık hiyerarşisi kurmak manasını taşımamaktadır. Daha öncede belirtildiği gibi, Hegel'e göre varlıkların sınıflandırması, Kavram'ın yani akledilebilirliğin yapısına uygunluğuna göredir:

> Hayvan kendisini ötekisinde korur ama kendi ve ötekisi arasındaki fark bu sefer gerçektir. Bununla birlikte hayvanın organlar sistemi İdeal olarak vazedilir (*posited*). İlk defa hayvan ile yaşayan canlı öznedir, candır (*Seele*). Can, organizasyon ve işlemenin özsel süreci olan eterimsi bir varlıktır. Ancak bu şekilde hayvan biçimi zamanda kendisini vazeder ve fark sürekli içe çekilir. ... *Öyleyse hayvan kendisini zaman ve mekanda ortaya koyan Kavramdır.* Her bir organ kendi içinde bütün candır, hiçbiri kendi başına varolmaz ancak bütüne bağlı olarak varolur. Duyu (*feeling*), yani benliğin kendini benliğin içinde bulması doğada en üst noktadır ve ilk defa hayvanda mevcuttur. Bu noktada Birey belirleniminde kendi benliğiyle aynı kalır, kendini belirlerken özgürce kendini evinde hisseder.[392]

* * * *

390 Hegel, PN § 346 Z, s. 322; GW 24/3, s. 1424.

391 Gilles Deleuze, *Spinoza Üzerine Onbir Ders*, çev. Ulus Baker, İstanbul: Kabalcı Yay., s. 35.

392 Hegel, PN, § 337 Z, s. 277; GW 24/3, s. 1425. "Das Animalische erhällt sich in seinem Andersseyn, aber dieses ist ein wirklicher Unterscheid, und zugleich ist das System dieser seiner Glieder ideell gesetz. So erst ist das Lebendige Subject, Seele, das Aetherische, der wesentliche Process der Gegliederung und Ausbreitung....Das animalische Leben ist ⇨

Hegel'e göre hayvan bir başkasında kendisinde kalmaya devam eder, benlik ve ötekilik birbirlerini yok etmeden dinamik bir ilişki içerisinde korunurlar. O halde hayvanın temel özelliği dış ve iç, benlik ve ötekilik arasında diyalektik bir ilişki kurabilmesi; öteki ile ilişkisinde kendisini belirleyebilmesidir. Hayvanın ikinci özelliği ise, kendisini organize etmesi, organların bütününü bir arada tutması, benlik-bütünlük duygusuna sahip olmasıdır. Hayvan, dışarı ve içeri ile farkı ortaya koyarken, kendi içinde de organlar ve benliğin bütünlüğü arasında da yine ideal bir ilişki kurar.[393] Bu nedenle Hegel, hayvanın canı (*Seele*) için "eter gibi ideal bir ilişki" ifadesini kullanır. Hayvanda bir parmak kesildiğinde sadece bir parça kopmuş olmaz, tüm organizma etkilenir. Hayvanda karşılaştığımız bu bütünlük candır (*Seele*). Can, bedenin içinde bir idealleştirme süreci olarak mevcut olan Kavramdır.[394] Fizikalizme karşıt olarak Hegel, canlılığı bir organizasyon prensibi şeklinde anlar. "Kendisi için can, bedenin yalnız spesifik bir parçasına bağlı olmadan, o anda yaşayan bedende belirlenir."[395] Hayvanın öznelliği maddi parçalarından birinde değil, bütün bedene yayılmış bir şebekededir (*network*).[396] Dolayısıyla hayvanda can, nevzuhur (*emergent*) bir nitelik olarak açığa çıkar; organların bağ-

• • • •

also der sich in Raum und Zeit auslegende Begriff. Die Empfindung, das Sich-selbst-in-sich-Finden ist das Höchste, war erst hier vorhanden ist; das ist das Eins-Bleiben mit sich in der Bestimmheit, in der Bestimmheit frei bei sich selbst zu seyn."

393 Canlılarda iç ve dış geçişkenliğinin bir İdealite içerisinde dengede tutulması en temel özelliklerden biridir. Örneğin insanlar yaklaşık 30 trilyon hücreden meydana gelir ama vücudunda 40 trilyon kadar yabancı hücre -bakteri- barındırır. İç ve dış burada mekânsal ve niceliksel olmayan, İdeal bir ilişki biçimi olarak görünür. Addy Pross, *Yaşam Nedir?*, s. 42.

394 Hegel, PN, § 350 Z, s. 352; GW, 24/3, s. 1515-1516.

395 Hegel, PN, § 355 Z, s. 374; GW, 24/3, s. 1539. "Ueberhaupt ist die Seele als für sich bestimmend im Leibe gegenwartig, ohne dem specifischen Zusammenhang des Körperlichen bloß nachzugehen."

396 "Bilme, bilen kişinin eylemidir; kökleri, kişinin *canlı varlığında, organizasyonundadır*... 'Organizasyon' bir şeyin var olması için gereken ilişkilere işaret eder. Bir nesnenin sandalye olduğu hükmüne varmam için bacaklar, sırtlık ve oturak dediğim parçalar arasında, oturmayı mümkün kılan bir ilişkiyi fark etmem gerekir. Tahta ve çivilerden veya lastik ve vidalardan yapılmış olmasının, benim sandalye sınıflandırmamla ilgisi yoktur." H. R. Maturana, F. G. Varela, *Bilgi Ağacı*, s. 63; 69.

lantısallığından açığa çıkan *nevzuhur* (ideal) benlik hissi söz konusudur.[397] Dışsal materyal doğadaki organizasyon sonucu ortaya çıkan bu nevzuhur ideal durum, doğadaki en üst noktadır. Yani bedenin içerisinde ama bedensel olmayan organizasyon prensibi olarak Can (*Seele*), Kavram'ın yapısını hayata geçirir.

> Kendi dışsal şeklini (*Gestalt*) organlar şeklide *idealize* (*idealisiert*) ettiği ve dış dünyaya yönelik sürecini benliğin birliği (*selbstiche Einheit*) içinde muhafaza ettiği müddetçe organik bireysellik, *Öznellik* olarak varolur (*existiert*). Aktüel ve dışsal doğa ile doğrudan birlik içerisinde ama bir yandan da dış dünyaya karşı *kendi içine dönen* benliğin *Tekilliği* (*in sich reflektiertes* Selbst der *Einzelheit)* kendinde *subjektif* Evrensel, *hayvani* (*animalische*) doğadır.[398]

Görüldüğü gibi Hegel, *Mantık*'ta geliştirdiği en temel kavramları hayvan doğasında bulmaktadır. *Hayvan* bu yönüyle *Mantık*'ın *ete kemiğe bürünmüş halidir.* Bu, doğal canlıyı mantıksal bir algoritmaya indirgemek anlamına gelmez. Hayvanın doğasını anlamak için klasik düşünme kategorilerini bırakmak; tekil-evrensel, özne-nesne birlikteliğini ve ayrılığını düşünebileceğimiz spekülatif bakış açısını edinmek gerektiğini anlamına gelir.

> Hayvan haddi zatında doğada en aşikar olandır ama kavraması en zor olandır. Çünkü *hayvanın doğası spekülatif Kavramdır.* Hayvanın doğası duyusal varoluş (*sinnliche Daseyn*) olsa bile o yine de Kavram ile kavranabilir....Doğanın her yanında İdea'yı tanıyan bu idealizm aynı zamanda realizmdir (*Realismus*). Çünkü bu idealizmde İdea'nın gerçekliği (*Realitat*) olan yaşayan canlı kavramı vardır.[399] [italik bana ait]

Hayvansal öznellik fikriyle Hegel; ideal ile real, doğa bilimi ile kognitif bilim, tercübe alanı ile bilim alanı, doğal ile normatif,

• • • •

397 Hegel'de öznelliğin fiziksel olandan nevzuhur (*emergent*) yorumuna dair bkz. D. Wandschneider, "Hegels Naturontologischer Entwurf-heute", *Hegel-Studien,* Band 36, Hamburg: Felix M. Verlag, 2001, s. 143-167, s. 164-5.

398 Hegel, PN, § 350 s. 351; GW 20, s. 352.

399 Hegel, PN § 353 Z, s. 358; GW 24/3, s. 1522.

biyolojik olan ile fenomenolojik olan[400] arasında geçiş yapmaya çalışmaktadır. Genelde Hegel araştırmalarında öznellik kavramı çok önemli yer tutmasına rağmen öznellik daha çok sosyal alanda aranmaktadır. Oysa görüldüğü gibi Hegel'de real özneleşme hayvan ile başlamaktadır. Refleksivite ve subjektif evrensellik de sadece özneler arası Habermascı bir iletişim yoluyla açığa çıkmamakta, aksine evvela doğada hayvan organizmasında açığa çıkmaktadır. Dolayısıyla genelde gözden kaçırılan Hegel'de hayvani öznellik konusu, hem Hegel'in felsefesi için hem de çağdaş kognitif bilimin en büyük sorunu olan öznel tercübe sorununun anlaşılması için büyük önem taşır. Çünkü Hegel Batı geleneği içerisinde hayvani öznelliğe en fazla önem atfetmiş metafizikçilerden biridir ve *tüm metafiziği hayvani organizma modeline göre tasarlanmıştır*. Çağdaş kognitif bilim de temelde bilinç ve öznelliği açıklamayı hedefleyen bir alan olduğuna göre, Hegel metafiziği ile kognitif bilimin eşgüdümlü okunması iki taraf içinde katkı sağlayacaktır.

> Hayvani yaşam doğanın en üst noktasıdır, *mutlak idealizmdir*. Kendi bedensel doğasını akışkan bir şekilde kamilen belirleyen, doğrudan verili olanı özne içinde, bedensel olmayan içine dahil edebilendir.... Organların kendi başına varlığı olumsuzlanarak organizmanın momenti olduğu sürece *Hayvan varlığa gelmiş İdeadır* (*Das Thier ist die existierende Idee*).[401]

Yaşam, doğada kendini gösteren doğrudan İdeadır. Yaşamın en gelişmiş formu olan hayvan ise, olarak nesnel yaşam ile öznel tercübenin birleştiği İdea'dır. Mutlak idealizmin anlaşılması için Hegel'in hayvani öznellikten ne anladığının ortaya koyulması bu nedenle elzemdir.

Hegel için hayvanın temel özellikleri nelerdir? Ansiklopedinin genel yapısı takip edildiğinde Hegel yine hayvanı benlik ile ilişki bakımından üç momente ayırmaktadır: Oluşum (*die Gestalt*), Asimilasyon ve Türsel süreç. Bu üç moment benlik ile ötekilik,

• • • •

400 Evan Thompson, *Mind in Life*, New York: Harvard University Press, 2007, s. 87. "Fenomenoloji için yaşayan canlı, yaşayan öznelliktir, biyoloji için yaşayan organizmadır."

401 Hegel, PN, § 350 Z, s. 352; GW 24/3, s. 1515.

öznellik ile dış dünya, tekil ile evrensel arasındaki ilişkisinin unsurlarıdır.[402]

Bütünsel Oluşum (Gestalt)	Asimilasyon	Türsel Süreç (Gattungproceß)
Kendi-ile ilişki Kendi bütünlüğünü koruma, parça-bütün birliği Tekil evrensel: organizma Teorik	Öteki ile ilişki Dünya içerisinde kendini idame ettirme İnorganik evrenselde tekil canlı Pratik	Kendi-ötekisi ile ilişki Katılım - tür içerisinde kendini devam ettirme Evrensel türün tekil bireyi Teori-Pratik Birliği
Kendinde (*an-sich*)	Kendisi için (*für sich*)	Kendinde ve kendisi için (*Anundfür sich*)

Tablo 2: Hegel'in Doğa Felsefesinde Hayvan Kavramının Yapısı

Hegel'in hayvani organizmayla ilgili kavramsal analizi ilk bakışta bitkiyle ilgili yaptığı analize çok benzemektedir. Ancak ayrıntılara inildiğinde Hegel'in çağdaş kognitif nörobilimin bir çok keşfini önceden sezdiği görülecektir. Doğa Felsefesi derslerinde "sinirler duyumun ve iradenin koşuludur. Bunun dışında beynin organizasyonuna dair hâlâ çok az şey biliyoruz"[403] diyen Hegel'i çağdaş beyin çalışmaları birlikte okumak kavrayışımızı zenginleştirecektir. Bu nedenle burada Hegel'in üçlü yapısı takip edilmeden, Hegel'in hayvansal öznelliğe dair tespitlerinin çağdaş felsefe ve kognitif bilim kavramları aracılığıyla yeniden inşa etme denemesi yapılacaktır. Özellikle 1980'li yıllardan itibaren kognitif bilimde hesaplamalı (*computational*) yaklaşımlara itiraz olarak öne çıkarılan beden sahibi olma ve eyleyen özne fikirleri biyolojik öznelliğin araştırılmasında önemli ufuklar açmıştır.[404] Hegel'in

• • • •

402 Hegel, PN, § 352, s. 356; GW 20, s. 353. Ayrıca bu tabloyu oluştururken şu makaleden faydalanıldı. Thomas Khurana, "Life and Autonomy", *The Freedom of Life*, s. 155-193, s. 176.

403 Hegel, PN § 354 Z, s. 364; GW 24/3, s. 1527.

404 Bu yeni teoriler genelde 4E Cognition denilen bir şemsiye altında toplanmaktadır. Aralarında çok ciddi farklar olmasına rağmen ortak ⇒

öznelliği biyolojik canlılık ile birlikte düşünmesi bu teorilerle eşgüdüm içerisindedir. Bu nedenle burada Hegel'de hayvani öznelliğin nitelikleri, çağdaş kognitif nörobilimin tezleriyle birlikte madde madde incelenecektir.

a. Mekanda Özgür Hareket Edebilme

Hayvan kendi kendine hareket etme özgürlüğüne sahiptir, mekanik varlıklar gibi sadece yerçekimiyle belirlenmekten kurtulmuştur, kendiliğinden yerini belirleyebilir. Fizik doğada tüm varlıklar yerçekimi ve ağırlıklarıyla belirlenmesine rağmen hayvan kendi yerini sadece ağırlığıyla belirlemez. Doğa İdeası dışsallık ile belirlenmişti, şimdi hayvan için dış mekan ona dayatılan bir zorunluluk değil, içerisinde serbestçe hareket edebildiği ortamdır. Mekan ve hareket doğa felsefesinin ilk bölümü olan mekanikte dışsal belirleyici iken, burada hayvanın mekanda hareketi özneye bağlıdır. Hegel'e göre, hayvanın ilk kurucu özelliği kendi kendine hareket ediyor olmasıdır (*Selbstbewegung*).[405] Organizmanın hareket etmesi onun bilinci ve dünyayı algılaması için özsel bir öneme sahiptir. Organizmaya dünya önünde hazır, işlenmeyi bekleyen bir data yığını olarak görünmez. Organizma dünyayı hareket etmek üzere algılar.[406]

• • • •

eleştirileri organizmanın bedenin ve eylemin bilişsel alanın dışında tutulmasına itiraz ederek zihni soyut bir temsil sistemi olarak görmeye karşı çıkmaktır. Klasik kognitif bilim, temsilci ve bilmenin hesaplamalı (*computational*) modeline dayalıdır. Bu teze göre bilme temsili zihinsel yapıların sentaktik bir şekilde manipülasyonundan ibarettir. Bilişsel süreçler, modaliteye özgü duyusal bilgi ile motor davranış arasında aracılık eden modal soyut süreçlerdir. Zihinsel temsiller sembolik bir dildir. Bu yaklaşıma göre bilişsel süreçler sadece beyin süreçlerine bakarak anlaşılabilir. 4E ye göre bilme bilen öznenin morfolojik, fizyolojik ve biyolojik ayrıntılarına, uygun yapıda doğal, teknolojik ve sosyal çevreye, bir de öznenin akif ve bedenli bir şekilde çevresiyle ilişkisine bağlıdır. *Oxford Handbook of 4E Cognition*, ed. A. Newen, L. de Bruin, S. Gallagher, New York: Oxford University Press, 2018, s. 5. Julian Kiverstein, Andy Clark, "Introduction: Mind Embodied, Embedded, Enacted", *Topoi*, c. 28, 2009, s. 1-7.

405 Hegel, PN, § 351, s. 351; GW 20, s. 352. Hayvani öznelliğin temelinde duyu-motor hareketliliğiyle bilinç ve öznelliğin ayrılamazlığı tezi için bkz. Susan Hurley, *Consciousness in Action*, Cambridge: Harvard University Press, 1998.

406 "Dünyevi olayların ve yapıların içsel temsili, pasif bir bilgi datası ya da data tanımlama yapısında değil daha ziyade hareket etmek için ↠

b. Bedenlenmiş Bilinç - Duyu Sahibi Olma

Hegel'e göre hayvani öznelliğin en temel özelliği beden sahibi olmasıdır. Bilinçli ve motor eylemler, yapısal olarak bedene bağlıdır.

> [Fizyoloji] deneyleri bize gösteriyor ki beyne, omuriliğe, beyinciğe gelen nöronlar zarar görür ya da tahrip olursa iradi eylemleri yürüten motor organlarda ya da duyu organlarında kısmi ya da bütünsel duraklama olur.[407]

Hegel göre ancak özel bir organizasyon yapısına sahip olan organik canlı, duyu sahibi olabilir. Ayrıca duyu sahibi olmak, ideal bir ilişkidir. Duyumsayan canlı sadece bir beden değildir, bir beden sahibidir (*have a body*). Yani duyumsama, bedenin bütünü ile kurulan ideal bir ilişkidir. Duyu davranışçı, temsilci (*representationalist*) kognitivist açıklamalarda olduğu gibi basitçe bir girdi/temsil ve onun manipülasyonuna dayanmaz.[408] Maddi yapısı içerisinde bedene sahip canlının kendisi ve uyaran ile kurduğu ideal bir ilişkiye dayanır. Neden bu ilişki idealdir? Çünkü duyu, kendi başına yalıtılabilir, tekil bir temsil değil, bedenin bütünlüğü içerisinde değerlendirilebilen, hareketli, beden sahibi canlının dünya içerisinde bir etkileşimidir. Bedenlenmiş Bilinç (*Embodied Mind*) tezine göre, zihin içinde bulunduğu bedenin durumunu yansıtır; hatta bedenin durumundan zihnin durumunu tahmin etmek mümkündür.[409] Duyusal süreçler bedensel yapıya dahildir ve ona dayanır.[410]

• • • •

doğrudan reçetelerdir." Andy Clark, *Mindware*, New York: Oxford University Press, 2001, s. 88.

407 Hegel, PN, § 352, Z, s. 364; GW § 354 24/3, s. 1527.

408 Kartezyen cognitive bilim görüşü zihinsel temsil (representation) ve bu temsiller üzerine işlemlere dayanmaktadır. Buna göre kognitif süreçler dünyaya dair bilgi taşıyan yapıların dönüşümden ve manipülasyonundan müteşekkildir. Bu bilgi taşıyan yapılar zihinsel temsiller olarak bilinir. Zihinsel temsiller bilen organizmanın beyninde ikamet eden yapılardır. Zihinsel temsiller tipik olarak ya beyin durumlarıdır ya da beyin durumları tarafından gerçekleştirilen üst-seviyeli işlevsel özellikler. Mark Rowlands, *The New Science of Mind: From Extended Mind to Embodied Phenomenology*, Cambridge: MIT Press, 2010, s. 51.

409 L. A. Shapiro, *Embodied Cognition*, New York: Routledge, 2011, s. 174.

410 L. A. Shapiro, *The Mind Incarnate*, Cambridge: MIT Press, 2004 s. 190.

> Sensation (*Empfindung*) hayvanın mutlak özelliğidir, *differentia specifica*sıdır. Benlik idealdir, maddiliğe gömülmüş değil, maddiliğin içinde aktif olarak mevcuttur, onun içerisinde kendisini bulur. ...Görürken, işitirken, basitçe kendimle iletişim içerisindeyim (*bei mir selbst*)[411]

Hayvanın kendini bilmesi ve benliği, radikal olarak onun beden ve duyu sahibi olmasına bağlıdır.[412] Hegel'in hayvani öznellik görüşü, onu modern Kartezyen özne ve Kantçı transandantal özne görüşünden ayırmaktadır. Günümüzde kognitif bilimin en temel iddialarından biri olan, modern düalistik ve transandantal öznellik eleştirisi, Hegel'in hayvan fikrinde keşfedilmeyi beklemektedir.[413] Duyumsayan, beden sahibi hayvan, Kartezyen tiyatro fikrine muhaliftir.[414] Hayvanın canı, yani kognisyonu, onun bedensel duyumsamasına bağlıdır. Duyumsama sırasında açığa çıkan benlik, kartezyen ya da transandantal benlik değil hayvansal, duyusal, bedenli organizmanın benliğidir. Hareket eden hayvanın duyu-motor beden şeması bedeninin bütününe dair bir benlik inşa eder. Hayvanın bu duyusal benliği, onun tüm zihinsel yaşamı için kurucu temeldir.[415] Hegel'in biyolojik fenomenolojisine göre, benlik bedenin dünya ile etkileşiminde kendini

• • • •

411 Hegel, PN, § 353 Z, s. 352; GW 24/3, s. 1516.

412 Bedenli bilinç tartışmalarında temel anlaşmazlık beden ile bilincin ontolojik ilişkisinin ne olduğudur. Beden ile bilinç kurucu anlamda mı özdeştir, birbirlerine bağlı mıdırlar, beden bilincin düzenleyicisi midir, bilincin sınırlayıcısı mıdır gibi sorularla muhtelif teorik pozisyonlar oluşmaktadır, tartışma için bkz. R. A. Wilson, L. Foglia, "Embodied Cognition", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2017, (çevrimiçi), https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/embodied-cognition/ 10 Nisan 2018.

413 Embodied Mind tezinin fikir babalarından olan Varela ve Thompson; Descartes ve Kant'a karşı çıkarken Hegel'i bedenli bilinci fark eden ilk filozoflardan sayarlar: F. J. Varela, E. T. Thompson, E. Rosch, *The Embodied Mind*, New York: MIT Press, 1993, s. 25. Buna rağmen bedenli bilincin Platon-Descartes-Kant-Chomsky Batı düşüncesine radikal bir eleştiri olarak ortaya koyan etkileyici çalışmalarında Lakoff ve Johnson Hegel'in bu noktada nasıl modern gelenekten ayrıldığını gözden kaçırırlar: G. Lakoff, M. Johnson, *Philosophy in the Flesh The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, New York: Basic Books, 1999.

414 Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained*, New York: Little, Brown & Companry, 1991, s. 107.

415 Shaun Gallagher, *How the Body Shapes the Mind*, New York: Oxford University Press, 2005, s. 137.

duyumsamasıyla başlar. Duyumsama, bedenin kendi kendisiyle bir ilişkisidir.

> Hayvan, kendisi için olan bir öznelliktir ve duyuya sahiptir. Duyu (*Empfindung*) tam da hayvanın tüm organları içerisindeki bütünlüklü birliğidir, her parça bu birlik içerisinde tüm izlenimleri tek bir bütünle iletişime sokar. Bütünün, kendisi için varlığı hayvanla başlar (*beginnt*).[416]

Görülüyor ki Hegel için hayvani öznelliğin kurucu özelliği, onun bir beden sahibi olması ve duyumsamaya açık olmasıdır.[417] Beden sahibi olmak, dışarıdan gelen izlenimleri kendi bütünlüğü içerisinde yeniden vazetmek (*positing*), idealleştirmek demektir. Bu nedenle hayvan her duyuyu kendi bütünlüğü içerisinde alır, dünyayla etkileşiminde hayvanın kendi organizasyonunun bütünlüğü önceliklidir. Hayvan, maddi duyusallığı kendi otonom idealliği içerisinde kabul eder.

c. Autopoiesis

Hegel'e göre canlı varlık otonomdur, kendini özgürce belirleyerek kendisi olur, kendisini bulur (*in der Bestimmheit frei bei sich selbst zu seyn*). Canlının birinci özelliği işlevsel kapanıma sahip olma, yani belirli bir sınır içersinde duyumsayan bir bedene sahip olma, kendisini ilişkili olduğu çevreden ayırarak muhafaza etmesidir. Kendi bedeni içinde organizma aynı zamanda kendisi içindir, kendi kendisinin amacıdır.

> Hayvani organizma... sadece *varlık* olarak (*als Seiendes*) değildir. Kendini yeniden-üreten varlık (*sich Reproduzierende*) olarak, canlı varlık olarak kendini *muhafaza eder* (*erhält sich*). Canlı varlık kendi yaptığı şeyle olduğu şey olur. (*indem es sich zu dem macht, was es ist*), varsaydığı amaç sonuçta olan şeydir.[418]

Autopoietik teoriye göre canlı varlıklar kendi kendilerini var eden, işlevsel kapanıma sahip organize bütünlüklerdir.[419] Can-

• • • •

416 Hegel, PSS I, § 381, Z., s. 33

417 Hegel'de sinir sisteminin hayvani öznellik için belirleyici rolüne Rand dikkat çekmiştir. Sebastian Rand, "Animal Subjectivity and the Nervous System in Hegel's *Philosophy of Nature*", *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, c. 7, no. 12, 2010.

418 Hegel, PN, § 352 s. 356; GW 20, s. 353.

419 H. R. Maturana, F. G. Varela, *Bilgi Ağacı*, s. 111.

lı varlıklar, kendilerini koruma ve kendilerini devam ettirebilme özellikleriyle, fizik ve kimya düzeyindeki varlıklardan ayrılırlar. Hegel'e göre de, canlı varlık kendisini yaratır, olduğu şey kendi mahsülüdür. "Kendi kendini var eden bütünün varlığı ve eylemi birbirinden ayrılamaz."[420] Canlılar, çevre ile ilişkileri içerisinde kendilerini muhaza ederek varlığını idame ettirebilen varlıklardır.[421] Canlı varlığın unsurları, canlının organizasyonun işlevsel bütünlüğü dışında anlamlı değildir. Örneğin "organ bağışı" yapan kişinin organları varlığını sürdürmektedir, varlığı vardır ama zatı yok olmuştur; çünkü varlık işlevsel bütünlük tarafından vazedilmemektedir.[422] Varlığa gelmiş Kavram olarak organizma; hareketli, ötekilik ile ilişki içerisinde kendini muhafaza edebilen, nesnel varoluşunu kendi eylemiyle öznel olarak vazedebilen, otonom varlıklardır. Hayvanın kendinde amaç olmasını şu cümlelerle açıklayan Hegel'i mükemmel bir autopoetik düşüncenin mimarlarından biri olarak görmek abartı olmaz:[423]

> Tek tek parçaların refleksif birliği olarak hayvan kendisinin amacıdır, kendisini kendisi üretir (*das sich selbt sich selbst hervorbringt*). Bireyleşme süreci içe kapanan bir döngüsel süreçtir (*ein geschlossener Kreislauf*) bu sürecin içerisinde hayvan kendisi için varlıktır.[424]

d. Homeostasi ve Benlik Duygusu

Beden sahibi olmak ve kendi kendini inşa etme ilkeleri bağlamında düşünüldüğünde benlik hissinin öznellik için kaçınılmaz olduğu görülür. Burada benlik, kendi başına bir töz değil, bedenin

• • • •

420 *A.g.e.*, s. 75.

421 *A.g.e.*, s. 79. "Canlıların kendi kendini var eden bütünler olarak gerçekleştirdikleri işlevlerle ortaya koydukları fenomenler, bileşenlerinin fiziksel niteliklerine değil (bunlar sadece varoluş alanlarını belirler) organizasyonlarına ve bu organizasyonların oluşum biçimine bağlıdır."

422 Elliott Sober, *Biyoloji Felsefesi*, çev. Gökhan Akbay vd., Ankara: İmge Kitabevi, 2009, s. 319.

423 "Hegel, kaotik rastgelelikten zorunlu niteliklerin ortaya çıkış sürecinin, –bugünkü terimlerle söylersek– autopoiesisin düşünürüdür, rastgeleliğin yavaş yavaş kendini organize etmesinin, kaostan yavaş yavaş düzenin çıkmasının düşünürüdür." Slavoj Žižek, *Less Than Nothing*, Londra: Verso Books, 2012, s. 467.

424 Hegel, PN, § 351 Z, s. 356; GW 24/3, s. 1519.

dış dünya ile ilişkisini düzenleyen idealleştirici bir prensip olarak düşünülür. Hegel her türlü duyusal kognisyona, beraberinde bir benlik fikrinin eşlik etmesi gerektiğini düşünür. Öyleyse benlik, Kant'ta olduğu gibi *spontaniteye* özgü değildir, daha duyusal düzeyde bir benliği varsaymak gerekmektedir.

> Duyumsayan canlı aynı zamanda Benliktir. Hayvan sadece kendi benliği duyumsakla kalmaz, kendisini belirli bir biçimde duyumsar, kendisini bir partikülarite olarak duyumsar. ... Duyu sahibi canlı, doğrudan benim olarak vazedilen bir ötekisi ile ilişkiyi içerir (*das ummittelbar das Meinige gesetzt ist*). Sert, sıcak vs. nesne benim dışımda kendi başına varolur; ama aynı ölçüde direk dönüştülerek İdeal hale sokulur, benim hissimin (*meines Gefühls*) bir belirlenimi haline sokulur, içimdeki içerik ile dışımdaki içerik aynıdır, sadece biçim değiştirmiştir. Öyleyse tin, sadece öz-bilinç olduğunda bilince sahip olur, yani dış bir nesne ile ilişkiye girdiğinde ben kendim için olurum.[425]

Dolayısıyla duyumsama düzeyinde bir benlik hissi söz konusudur. Burada Ego, daha bedenden ayrılabilen kendisi-için-varlık konumunda değildir.[426] Bedenle birlikte ortaya çıkan bir Ego söz konusudur. Bu bedensel benlik (*core-self*), real ile idealin, varlık (*sein*) ile kendiliğin (*seinen*) birlik içinde olduğu kavramsal yapıyı yansıtır. Bu nedenle Hegel bedensel duyumsamada açığa çıkan benlik için "duyumsama, kendilik/zatiyet (*seinen*) ile varlığın (*sein*) doğrudan birliğidir" der.[427] Yaşayan canlı kendi *varlığı*ndaki bir eksikliği kendi *benliği*nin bütünlüğü içerisinde değerlendirir. Bedenin hissedilmesine, benlik duygusu eşlik etmek zorundadır.[428] Tam da varlık (*sein*) ile onun ideal bütünlüğü olan zat (*seinen*) arasındaki çelişkide, benliğin hissedildiği zemin olan arzu açığa çıkar:

• • • •

425 Hegel, PN, § 357a Z, s. 382; GW 24/3, s. 1548.

426 Bu tarz bir homeostatik benlik fikri için bkz. Gerald M. Edelman, *Bright Air, Brilliant Fire*, Basic Books, 1992, s. 120. Antonio Damasio, *The Feeling of What Happens*, Mariner Books, 2000.

427 Hegel, PN, § 358 Z, s. 383; GW 24/3, s. 1549. "Die ummittelbare Einheit des Seyns und des Seinen"

428 Eksiklik hissi ile hayvani bilincin bireyselliği arasındaki ilişki için bkz. Sebastian Rand, "What's Wrong with Rex? Hegel on Animal Defect and Individuality", *European Journal of Philosophy*, 23/1, 2015, s. 68-86.

> Sadece canlı, eksiklik (*Mangel*) hisseder...Kendi içinde çelişki içeren ve buna dayanabilen bir canlı *özne*dir, bu çelişki onun *sonsuzluğu*dur...sonsuz kendi kendisi ile ilişkisidir (*Beziehung auf sich selbst*).[429]

e. Gömülü Olma (*Embeddedness*)

Beden sahibi duyumsayan canlıda öznellik, içerisinde bulunduğu ekolojik ortam ile etkileşim içerisinde belirlenir. Bedenli olmak geniş bir ekolojik şebekenin içerisinde olmak anlamına gelir. "Bedenli olmakla iki şeyi vurguluyoruz; birincisi bilme muhtelif duyu-motor kapasiteleri olan bir bedene sahip olmaktan kaynaklanan tecrübelere dayanır, ikincisi bu bireysel duyu-motor kapasiteler daha kuşatıcı biyolojik, psikolojik ve kültürel bağlama gömülüdür (*embedded*)."[430] Benlik ile bedeni çevreleyen ortam arasında yapısal bir belirlenim ilişkisi vardır, bedenin durumları ile içinde bulunduğu çevrenin durumları birbirlerini yansıtırlar. James Gibson'un görmeyle ilgili çalışmalarında ortaya koyduğu üzere görme, zihinsel bir temsille değil, beden sahibi canlının kendisini çevreleyen ekolojik ortamda hareketiyle eşgüdümlü bir sonuçtur. Kognitif süreçler hareketli bedensel ve ekolojik süreçlerin fonksiyonlarıdır.[431] Gömülü bilinç tezine göre, canlı öznenin sahip olduğu özellikler ile dünyanın durumu birbirleriyle eşleşirler. Hayvanın bedeni, algı kapasiteleri ve düşünme tarzı içinde bulunduğu çevre göz ardı edilerek anlaşılamaz.[432] Hegel şöyle der:

> Sadece bir ceylan görüntüsü aslanda iştah uyandırmaz ya da sadece bir tavşan görüntüsü şahinde iştah uyandırmaz...üstelik iştah sadece bir tercih de değildir. Tersine içgüdü hayvana öyle içkindir ki, sadece belirli bir ot, dahası işte buradaki ot, tam buradaki darı tanesi filan hayvan için önemlidir, onun için dünya o darı tanesidir, geri kalan her şey bildiğin yoktur (*simply does not exists*).[433]

• • • •

429 Hegel, PN, § 359 A, 385; GW 20, s. 358.

430 F. J. Varela, E. T. Thompson, E. Rosch, *The Embodied Mind*, s. 177.

431 James J. Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*, Boston: Houghton Mifflin, 1979.

432 Michael Dawson, "Embedded and Situated Cognition", *The Routledge Handbook of Embodied Cognition*, ed. L. Shapiro, New York: Routledge, 2014, s. 59-68.

433 Hegel, PN, § 361, Z, s. 390; GW 24/3, s. 1558.

Beden sahibi hayvanın çevresiyle kurduğu ilişki, dolaylı temsili bir ilişki değildir. Hayvan partiküler bir yerde, tekil bir nesneye yönelik bir benliğe sahiptir. Dolayısıyla onun öznelliği, içinde bulunduğu ekolojik bütünsellikten yalıtılamaz.

Gömülü bilinç tezine göre, hayvan içerisine gömülü olduğu çevresel ortam tarafından etkilenerek sürekli kendi beden haritasını yeniden konfigüre eder. Hayvan bilinci öyleyse özünde beden sahibi olmasıyla dünya içine gömülüdür.[434] Hegel'e göre bir bedene sahip olma, hayvanın öteki ile *teorik ilişkisi*dir.[435] Teorik ilişkiden kastı; nesnesini değiştirmeden kendinde bir değişiklik yaratmaktır. Hayvan dışarıdan etkilendikçe kendi otonom bütünlüğünü yeniden dizayn eder, dış etkiyi içsel bir duruma (his) çevirir. Hayvanın içsel durumu ile içinde bulunduğu çevre arasında yapısal bir ilişki vardır. Kendi kendini var eden bütün ve onu barındıran çevre ayrışmadığı sürece, sonuç, iki taraflı uyumlu yapısal değişimlerin tarihi olacaktır. Bu gömülü duruma Maturana ve Varela *yapısal bağlaşım* demektedir.[436] Otonom, özne merkezli, kendini vareden ve idame ettiren varlık, kendisiyle (*an sich*) bu teorik ilişkinin yanında aynı zamanda dışa yayılan bir varlıktır. Dışa yayılan bu bilince hayvanın *pratik ilişkisi* demektedir.[437]

• • • •

434 John Haugeland, "Mind Embodied and Embedded", *Having Thought*, Cambridge: Harvard University Press, 1998, s. 207-240. Makalenin girişinde Heugeland, Kartezyen geleneğe karşı gömülü zihin tezini ilk savunanlardan biri olarak Hegel'i zikreder.

435 Hegel teorik derken ötekini kendi başına bırakan, özne nesne ayrımı koyan tavrı kasteder. Teorik yaklaşım hazzın tutulması ile başlar, çıkarsızdır, şeyleri kendi halinde varolmaya bırakır; doğaya yönelik bu tavırda özne ve nesne arasında bir dualite, biri orada biri şurada olacak şekilde bir ayrım kurulur. Bkz. Hegel, PN, § 246 Z, s. 6.

436 H. R. Maturana, F. G. Varela, *Bilgi Ağacı*, s. 98.

437 Hegel, PN, § 357, Z, s. 382; GW 24/3, s. 1548. "Tin sadece benlik bilincine sahip olduğunda bilince sahip olur, bir başka deyişle ben kendi dışımda bir nesneyle ilişkiye girdiğimde yine kendim için ben olurum. Teorik süreç özgürdür, dış dünyayı olduğu gibi bırakan tutkusuz duyumdur." "So hat der Geist nur Bewußtsein, als selbstbewußtsein: d.h. ich bin zugleich für mich, indem ich auch einen äußerenlich Gegenstand bezogen bin. Der theoretische Proceß ist das Freie, Begierdelose der Empfindung, der das Aeußere auch bestehen läßt."

f. Yayılan Bilme (*Extended cognition*)

Hegel için bilinç sadece dışarıdan etkilenerek kendini düzenleyen bir subjektif süreç değildir. Bilincin özü, öteki ile ilişkisinde kendisinde kalabilmektedir. Bu nedenle Hegel için bilinç daima kendi dışına yayılır.

> Geist düzeyinde Ben (*das Ich*) dediğimiz duyumsayan canlı, duyusallıktır (*sensibilität*), ötekisi ile dokunduğunda, uyaranı doğrudan kendisine çevirir... İrkilme de (*irritabilität*) bir duyumsamadır, öznelliktir ama bu öznellik ilişki biçimindedir. Lakin duyumsama ötekiyle olumsuz bir ilişki iken kendini, idame ettirme sonsuz negatifitedir, dışsal olanı bene, beni dışsal olana çevirir (*die Außerlichkeit zu mir, und mich zu Außerlichen zu machen*).[438]

Günümüzde yayılan zihin (*extended mind*) olarak adlandırılan tez, özneden bağımsız duran dış dünyanın zihinde temsil edilmesine dayanan temsilci, modüler, hesaplamalı yöntemlerin aksine; bilinci dış dünyadan ayırmayan, onu sinir sisteminin ötesinde tasavvur eden yaklaşımdır. David Chalmers ve Andy Clark, kısa sürede klasik haline gelen meşhur zihin makalesinde dünyanın zihinsel süreçlerin parçası olduğunu, bilmenin sadece kafamızın içinde gerçekleşmediğini iddia ederler. Bir alzheimer hastasının defterine tuttuğunu notun onun biyolojik zihinsel sürecinin pekala bir parçası olduğunu, dolayısıyla zihin-beden ve dış dünya arasında süreklilik olduğunu öne sürerler.[439] Hegel için de bedensel, hayvani bilincin temelinde kurucu olarak dış dünyaya bağlılık söz konusudur.

> Eksiklik hissinde özne dış dünyaya bağımlılığını anlar, hem de olumsal olarak değil zorunlu olarak. Bir sandalyede bir eksiklik varsa, mesela üç ayaklıysa bu eksiklik bize göredir ama yaşamda eksiklik yaşamın kendi özündedir ve eksiklik içerilip-aşılır. Çünkü yaşam, sınırlanmanın eksiklik olduğunun farkına varmaktır. ...Hayvani iştah, nesneliğin idealizmidir (*der İdealismus der Gegenständlichkeit*), çünkü nesnelik artık hayvana yabancı bir öteki gibi durmaz.[440]

• • • •

438 Hegel, PN, § 357, Z, s. 358; GW 24/3, s. 1521.

439 Andy Clark, David Chalmers, "Extended Mind", *Analysis*, c. 58, no: 1, Jan., 1998, s. 7-19, s. 8.

440 Hegel, PN, § 359 Z, s. 387-8; GW 24/3, s. 1552.

Özünde kognitivizmin bilmeyi; beynin içinde, bireye ait, dünyayı dışarıdan temsil eden, önceden hazır modüllere bağlı tasarlamasına itiraz olarak, yayılmış zihin tezinin taraftarları temsilin olmadığı bir bilme süreci tasarlarlar.[441] Onlara göre bedenin dünya içerisinde fonksiyonel ilişkisi, bilgi ve bilincin oluşumu için yeterlidir. Hatta kimi düşünürlere göre bilme sürecinde zihinsel temsil söz konusu bile değildir.[442] Özellikle MIT profesörü Rodney Brooks'un temsil sistemi olmadan öğrenen robotlar üretmesi bu yaklaşım için büyük bir kanıt olmuştur.[443] Buradan yola çıkarak, dünya içerisinde hareket etme ve dış dünyayı manipüle etmenin, bilme için yeter koşul olduğu fikri geliştirilmektedir. Andy Clark, bilme sürecinin rasyonel öznenin içinde değil otonom, hareket eden, bedenli canlının çevreyle etkileşiminde açığa çıktığını iddia etmekedir.[444] Hegel, hayvani öznellik söz konusu olduğunda bilincin bu şekilde yayılmış bir bilinç olduğunu düşünür:

> Dışsal olanın belirlenimi ya da kaderi organizmaya göredir ve organizma kendisini dış dünya karşısında muhafaza eder. Organizma, bir yandan dış dünyaya yönelmiş olduğundan bir yandan da dış dünya ile gerilim içerisinde kendi içine yönelik olduğundan, bir yanda iç bir yanda dış dünya şeklinde iki kendi başına alan var gibidir. Ama organizmada bu çelişki içerilip aşılır. Organizma dışsal olanı öznel olarak ortaya koyar (*Der Organismus muß also das*

441 Yayılan bilinç tezinde bilme süreçlerinde hesaplamanın yerine, bedenin sınırlarına, yayılımın bilmeye eşlik eden bir unsur (*coupling*) kurucu mu olduğuna bağlı sorular etrafında farklı alternatif yaklaşımlar oluşmuştur: Aktif yayılımcılık, radikal yayılımcılık, fonksiyonel yayılımcılık, araç yayılımcılığı gibi. Kimi düşünürler temsil ve hesaplamayı tümden devre dışı bırakmaya çalışırken (Hutto & Myin), diğerleri yayılma ile hesaplamalı zihni yeni bir sentez içine sokmaktadır (Clark, Wheeler). Tartışmanın muhtelif boyutları için bkz. *The Extended Mind*, ed. R. Menary, Cambridge: MIT Press A Bradford Book, 2010. Julian Kiverstein, "Extended Cognition", *The Oxford Handbook of 4E Cognition*, ed. Newen, Bruin, Gallagher, Oxford: Oxford University Press, 2018, s. 19-41, s. 24.

442 Daniel Hutto, Eric Myin, "Going Radical", *The Oxford Handbook of 4E Cognition*, s. 97-115, s. 105.

443 Rodney A. Brooks, "Intelligence Without Representation", *Artificial Intelligence*, c. 47, no. 1-3, 1991, s. 139- 159.

444 Andy Clark, *Being There Putting Brain, Body, and World Together Again*, MIT Press: A Bradford Book, 1998, s. 221.

Außerliche als subjecitv setzen), dışsal olanı temellük eder, onu kendisiyle bir kılar.[445]

Hegel'in öznellik teorisine göre, öznellik organizmanın kendi bedeni ve zihni içerisine hapsolmuş değildir, organizma sürekli yayılan bir bilince sahiptir. İçsel ve dışsal olan diyalektik bir gerilim içinde 'aynı ve gayrının aynılığı' spekülatif ilkesini sergiler. Dolayısıyla kendi başına (*Selbständige*) çevre söz konusu değildir, hayvan faaliyetiyle dış dünyayı ortaya koyar (*setzen*).

g. Faaliyetini Ortaya Koyma (*Enactiveness*)

Hayvanın kendisiyle ilişkili olduğu teorik yönü (bedenli, gömülü) ile dış dünyayı dönüştürdüğü pratik yönü (yayılan, faaliyetini ortaya koyan) birbirine ayrılmazcasına bağlıdır. Duyu sahibi, bedenli, kendinde amacı olan, otonom bir özne varsa ve bu öznellik dış dünyaya açılıyorsa, o halde özne sürekli kendisini dış dünyada ortaya koymakta (*positing itself*), dış dünyayı vazetmektedir (*positing the world*). Faaliyetini ortaya koyan zihin (*enactive mind*) tezine göre, "bilme önceden verilmiş dünyanın önceden hazır zihin tarafından temsili değil, bir dünyanın eyleyerek kabul edilmesi (*the enactment of a world*) ve dünyada eyleyen varlığın çeşitli faaliyetlerinin tarihi olarak zihnin kabul edilmesidir."[446]

Bu yaklaşıma göre bilen özne, hazır bir dünyaya paraşütle indirilmemiştir. Kognitif yapılar bedenli öznenin dünya içinde hareketi sonucunda, eylemesini mümkün kılan mükerrer duyu-motor örüntülerinden ortaya çıkar.[447] Hayvan dış dünyayı sadece teorik olarak izlemez, onun içinde eyler, dünyayı ve kendisini dönüştürür, dünya ile pratik bir ilişki içerisindedir. Alva Noë'nin belirttiği gibi, "algılamak bir eyleme biçimidir. Algı başımıza gelen bir şey ya da içimizde olan bir şey değil, bizim yaptığımız bir şeydir... biz algısal tercübemizi eylerek ortaya koyarız (*we enact perceptual experience, we act it out*)"[448] Enaktif zihin teorisi düşünme, faaliyet ve duyu arasında zamansal ve kategorik ayrım yapmaz. Klasik kognitif bilimin 'sandviç modeli'ne eylem ve algı birbirlerinden

• • • •

445 Hegel, PN, § 357, Z, s. 358; GW 24/3, s. 1548.
446 F. J. Varela, E. T. Thompson, E. Rosch, *The Embodied Mind*, s. 22.
447 *A.g.e.*, s. 140, 177.
448 Alva Noë, *Action in Perception*, Londra: MIT Press, 2004, s. 1.

ayrıdır, zamansal olarak önce algı, sonra kognisyon ve nihayet de eylem gelir.[449] Enaktif teoriye göre algılamak eylemektir, her eylem bir bilgidir. "Bilmek etkin bir eylemdir, yani canlıların varoluş alanında etkin biçimde faaliyet göstermektir."[450] Algılayan, temsil eden beyin ve nöronlar değil, duyu-motor becerilere sahip bedenin bütünlüğüdür (*Seele*).[451] Enaktif kavrayışa göre çevremizdeki verilerin zenginliği beynin içinde temsil edilerek yeniden üretilmek zorunda değildir. Deneyen, keşfeden aktivitesiyle algılayan özne, dışsal bilginin zenginliğini, karmaşıklığını kullanır (*exploit*) ve bunları yapısal zenginlik ve karmaşıklığı karşılayacak şekilde bir tecrübelerle eyleyerek ortaya koyar (*enacts*).[452] Hegel kendi döneminde algıyı matematikselleştirmeye, formelleştirmeye çalışan fizyologların bilimsel yaklaşımlarını eleştirirken hesaplamalı teorilerine karşı çıkan çağdaş kognitif bilimcilerden biri gibi konuşur:

> Organizmayı doğru anlamaya giden en önemli adım, *dışsal kuvvetlerle uyarılma* anlayışını bırakıp bunun yerine *dışsal nedenleri faaliyet ile ortaya konulması* (*Einwirkens äußerlicher Ursachen*) kavrayışını ikame etmektir. *İdealizm tam da burada başlar.* Eğer [organik] özne bu ilişki imkanını kendinde ve kendisi için taşımıyorsa hiçbir şey canlı varlıkla pozitif bir ilişki kuramaz. Yani özne ile ilişki Kavramsal olarak belirlenmemişse, bu ilişki mutlak olarak özneye içkin değilse dışarıdan bir ilişki kurulamaz...epeydir felsefe gibi görülen algı teorisindeki bu formel ve materyal ilişki ile başlayan bilimsel dışsal refleksiyon belirlenimleri uydurmalarından daha felsefi-olmayan (*so unphilosophisch*) bir şey yoktur..... *Kavram* ve yaşam yani mutlak form daha ziyade sadece nitelikseldir, organizmaların canlarında (*Seele*) bizzat içerip aştığı farkı ile kendi olan, mutlak karşıtlığın diyalektiğidir.[453]

Hegel'e göre, organizmanın doğru anlaşılmasındaki en önemli hata diyalektik olmayan doğa tasarımıdır. Eğer doğa, öznelliğin

• • • •

449 Susan Hurley, "Perception and Action: Alternative views", *Synthese*, c. 129, no. 1, 2001, s. 3-40.

450 H. R. Maturana, F. G. Varela, *Bilgi Ağacı*, s. 58.

451 Alva Noë, *Action in Perception*, s. 29.

452 Ezequiel A. di Paolo, "The Enactive Conception of Life", *The Oxford Handbook of 4E Cognition*, s. 71-85, s. 74.

453 Hegel, PN, § 359 R, s. 385-386; GW 20, s. 359.

olmadığı saf nesnellik olarak anlaşılırsa o zaman öznenin tüm özellikleri nesnenin özellikleri gibi incelenir, bu durum da da biyolojik fenomenoloji, fizyoloji ve formel hesaplamalı yöntemlere indirgenebilir. Hegel'e göre mekanik Spinozacılığın[454] temel sorunu autopoetik organizmanın öznelliğinin karakteristiklerini göz ardı ederek canlılık, öznellik, telenomi, aktivite gibi kavramların göz ardı edilmesidir. Di Paolo'nun da uyardığı gibi "bireylik, faillik ve öznelliğe dair sağlam bir açıklama olmadan zihin teorisinde bir çizgi bile çizemeyiz."[455] Hegel için de canlı ve çevre arasındaki diyalektik ilişkiyi enaktif bir yaklaşımla almak atılacak en doğru adımlardan biridir ve idealizm tam burada başlar.

Hegel'in enaktif yaklaşımına göre organizma ve çevre birbirlerinden ayrılamazlar. Bununla birlikte organizma tam da çevre ile olan aktivitesinde kendisini ve çevresini dönüştürme yoluyla öznelliğini ortaya koyar. Yaşamsal faaliyeti (*Thätigkeit*) içerisinde organizma eylemi içinde kognitif bir işlem gerçekleştirmiş olur.[456] Eylemin kendisi akli bir süreçtir, organizmadaki kognitif süreç için algı ile akıl yürütme arasına temsilin girmesine gerek yoktur. Algılamak yapmaktır, yapmak düşünmektir.

> Canlı dış dünyanın içerisine kendini bırakarak (*dieses Einlassen mit dem Außern*) organizmanın öznelliği karşısındaki nesneyi yaratır (*ausmachen*). [özne-nesne arasındaki] bu pozisyon değişikliği organizmanın kendi refleksiyonunun ilkesidir. Kendine dönüşü, dışa yönelik olan aktivitesinin (*Tätigkeit*) olumsuzlanmasıdır. Bir yandan nesnenin dışsallığı ile çatışma içerisinde ortaya koyduğu faa-

• • • •

454 Hegel'in Spinoza'ya yaklaşımı büyük oranla Jacobi esinli olduğu için Damasio'nun anladığı organik Spinoza ile Hegel'in anladığı mekanik Spinoza birbirlerinden çok farklıdır. Hegel için Spinoza, yaşamın, eylemin ve tinselliğin inkarı demektir. "Eğer düşünce töz ile iktifa ederse, geriye ne gelişim, ne yaşam, ne tinsellik ne de aktivite kalır. Öyleyse Spinozacılık ile birlikte her şey vahdetin uçurumuna gider ama hiçbir şey oradan zuhur etmez (*alles nur in den Abgrund hinein, aber est kommt nich heraus*)." Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, s. 105. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie Teil 4*, s. 155.

455 Ezequiel A. di Paolo, "The Enactive Conception of Life", s. 77.

456 Bitki ve mineralden farklı olarak hayvan aktüel değişikliklere açık olmanın dışında bu değişiklikleri ideal düzeyde faaliyete geçirebilir (enactive). Karin De Boer, "The Emergence of İdeality", *Kants Philosophie der Natur*, s. 435-458, s. 451.

liyeti (*gesetzte Tätigkeit*) ile kendisini dışsallaştırır, öte yandan bu aktiviteyle özdeştir, bu aktivitesi ile *kendisi için* (*für sich*) olur. Bu aktivite aracılığıyla kendisini üretir. İlk başta formel olarak kendini idame ettirmek için dışa doğru yönelen süreç dönüşür, canlının bu aktivitesi ile kendisi içe içe geçer (*zusammenschließen seiner mit sich*). ...Bu yolla canlının *tatmin olması akılsaldır* (Hierdurch ist die *Befriedigung vernünftig*), dışsal farka yönelen süreç organizmanın kendi sürecine çevrilir (*umschlagen*).[457]

Görüldüğü gibi organizmanın kendini bütünlüğü ile dış dünya arasındaki dinamik, kompleks ilişki sırasında canlının aktivitesi onun akılsal davranışıdır. Hayvanın öznelliği iç ve dış arasındaki bu yaşamsal aktivitededir. Pratik aktivitesinde canlı sadece dışarıdan etkilenmez, aynı zamanda çevresini de etkiler ve dış dünyayı kendi dış dünyası olarak yaratır.[458]

j. Niş İnşası

Hayvani öznelliğin pratik yönünün en temel özelliklerinden birinin aktif bir şekilde çevreyi dönüştürmek olduğu görüldü. Niş inşası (*niche-construction*) teorisine göre biyolojik evrim sadece doğal seçilim ve genetik kalıtıma dayanmaz, aynı zamanda çevreyi dönüştürerek niş inşa etmeye de dayanır.[459]

Organizmalar örneğin bir yuva kazarak ya da soğuktan sakınmak için göç ederek kendilerine yeni nişler inşa etmek yoluyla seçilim baskısı oluştururlar. Bu niş inşasının sonuçları geçici olabilir ama birkaç nesil üzerinde süren bir kalıcılık kazandığında önemli bir seçilim kaynağına dönüşür. Dolayısıyla organizma sadece çevresel şartlardan etkilenmez, aynı zamanda aktivitesiyle çevresel şartları değiştirerek kendi çevresini inşa eder. Bu nedenle sadece çevrenin organizmayı değiştirdiği tek yönlü bir evrimsel süreç değil, organizmanın da çevreyi dönüştürdüğü diyalaktik bir ne-

• • • •

457 Hegel, PN, § 365 s. 395; GW 20, s. 363, 365.

458 Hayvanın jeolojik doğayı idealist biçimde kendi habitatına dönüştürme sürecinin analizi için bkz. Cinzia Ferrini, "From the Physical World to the Habitat", *Hegels Naturphilosophie in der Dritten Moderne*, ed. O. Breidbach, W. Neuser, Berlin: VWB Verlag, 2010, s. 119-135.

459 K. N. Laland, J. Odling-Smee, M. W. Feldman, "Niche construction, Biological Evolution, and Cultural Change", *Behavioral and Brain Sciences*, c. 23, 2000, 131-175, s. 132.

densellik söz konusudur.[460] Hegel'e göre de hayvanların niş inşası doğanın içinde doğanın dönüşümüdür:

> Benzer şekilde, mesela balıkların başka denizlere gitmesi gibi hayvanların göç etmesi doğanın yaşamında yer alma, doğanın içerisinde bir harekettir.[461]

Hegel, özellikle biyolog Blumenbach'tan aldığı inşa-güdüsü (*Bildungstrieb*) kavramına dayanarak, niş inşasını organizmaların temel güdülerinden biri olarak görür.

> Yaşayan canlı, kendi dışındaki şeyleri düzenleyebilecek (*formiert*) aktivitesi olan yüksek bir doğaya sahiptir. Bu düzenlemeyi yaparken aynı zamanda şeyleri de kendi dışsallıklarında bırakabilir çünkü çevredeki şeyler amaçlı aktivitenin araçları olarak Kavram ile bağlantıya sahiptir. Canlılardaki sanatsal güdünün (*Kunstrieb*) ilk formu daha önce bahsettiğimiz gibi içgüdüsel olarak yuvalar, sığınaklar, inler inşa etmedir. Bu yaparak hayvanın çevresinin genel bütünlüğü, biçimsel olarak da olsa hayvanın kendi çevresi (*die seine seyn*) haline gelir.[462]

Hegel'e göre teorik yönüyle hayvan, dış etkilere açık ve dış uyaranlarla değişirken; pratik yönüyle hayvan, doğanın içesinde aktivitesiyle kendi çevresini dönüştürür.

Buraya kadar yeniden inşa edildiği şekliyle Hegel'in hayvani organizma, öznellik ve bilme sürecine dair görüşleri çağdaş felsefede süregelen birçok tartışma ile uyumludur. Hegel öznelliği hayvani organizma ile başlatır, bu düzeyde temsili olmayan fenomenal bir benlik, bedende ve duyusallıkta saklanan bir bilinç ve dünya içerisinde bedenli olarak varolmanın sonucu olarak yayılan, enaktif bir bilme ve eyleme biçimi söz konusudur. Ancak tüm bu bedenli, enaktif, yayılan bilincin koşulu; canlı varlığın telenomik, autopoietik failliğidir. Canlının tüm özellikleri onun beden sahibi olmasından kaynaklanan telenomik bütünselliğinde, benliğindedir.

Yaşayan canlı (i) kendisi ile ilişki içerisindedir (ii) kendi başkası ile negatif ilişki içerisindedir (iii) kendi başkasıyla kendinde kala-

• • • •

460 Richard Lewontin, *The Triple Helix: Gene, Organism and Environment*, Cambridge: Harvard University Press, 2000, s. 47.

461 Hegel, PN, § 361 Z, s. 389.

462 Hegel, PN, 365 Z, s. 407; GW 24/3, s. 1572.

rak pozitif bir ilişki içerisindedir. Yukarı da bahsedilen bütünlük-asimilasyon-türsel süreç üçlüsü bu üç ilişki biçimine dayanır. Hegel doğanın içerisinde hayvani öznelliğin sistematik ortaya çıkışını inceledikten sonra, bu tekil canlının içinde bulunduğu evrensel çevreyle negatif ilişkisini, yani kendisini çevresi ile ilişkiye sokarak aynı zamanda ondan kendisini nasıl ayırdığını göstermiştir. Kendi ile ilişki, kendi başkası ile ilişki, son kavramsal moment kendi başkasında kendisi olma, yani türsel ilişki. Birincide özne kendi içine kapanır, ikincide sürekli dışarısı ile ilişkili olan bir tekildir, sonuncu spekülatif momentte ise tekil evrenselliğin içerisinde aşılır. Doğal canlı doğadaki tekilliğini feda ederek *doğanın içerisinde onun ötesine uzanır.* Bu kritik dönüm noktası hem Hegel'in Tin felsefesinin başlangıcı hem de çağdaş natüralist bilinç tartışmalarından ayrıldığı noktadır.[463] Bu felsefi sonuçları değerlendirmeden önce Hegel'in türsel süreci ele alışını kısaca gözden geçirmekte fayda vardır:

> Bu zorunluluktan özgürlüğe doğru basit bir geçiş değildir ama bir sürü momentten oluşan kademeli ilerleyiştir (*ein Stufengang von vielen Momenten*), bu ilerlemenin sergilenmesi doğa felsefesini meydana getirir. Dışsallığın aşıldığı en üst merhale duyudur (*Empfindung*). Doğanın içinde zımni olarak tutulan tin kendi-için-olmaya ve dolayısıyla özgürlüğe başlangıç yapar.[464]

Doğanın ötesine uzanmadan önce bu bölümü kısaca toparlamak gerekirse, *Hegel felsefesinin özünde yaşam ve organizma kavramları vardır.* Hegel'in defaatle dikkat çektiği gibi organizma varlık haline gelmiş kavramdır ve mutlak idealizm, yaşamın aktivitesini yakalamak demektir. Mantığın temelindeki diyalektik, yaşamın nabzını tutmaktadır. Bu iddialardan yola çıkılarak, Hegel felsefesinde yaşamı kavramaya çalışan *Mantık*'taki Kavram'ına

• • • •

463 Örneğin bilinci açıklamada *biyolojik natüralizm*i savunan John Searle'e göre, "en doğru yaklaşım, eskimiş Kartezyen kategorileri unutmak ve beynin diğerleri gibi bir tür biyolojik organ, bilincin de sindirim ya da fotosentez gibi biyolojik bir süreç olduğunu kendimize hatırlatmaktır." Hegel bu yaklaşıma büyük oranda katılmakla birlikte bilincin gizeminin sadece nörobiyolojideki bilgi eksiğinin kapanmasıyla çözüleceğine inanmaz. John R. Searle, *Bilincin Gizemi*, çev. İlknur Karagöz İçyüz, İstanbul: Küre Yay., 2018, s. 130.

464 Hegel, PSS, I, § 381, Z, s. 45.

uygun doğal formun hayvani organizma olduğu gösterilmiş; ardından Hegel'in organizmadan ne anladığı tartışılmış, ekolojik ve bitkisel yaşam biçimleri incelenmiştir. Gerçek manada subjektivitenin başladığı yer ise hayvandır. Hegel'e göre hayvan; doğada özne ile nesnenin, töz ile öznenin ayrım içerisinde bütünlük halinde olduğu spekülatif varoluştur. Hegel'in hayvan kavramının analizi genel hatlarıyla değerlendirildikten sonra doğa felsefesi üzerine verdiği dersleri odağa alınarak ayrıntılarda Hegel felsefesinin hayvani öznelliğe nasıl büyük bir önem verdiği görülmüştür. Hegel'in hayvani öznellik teorisi, güncel kognitif nörobilim tezleriyle kombine bir şekilde yeniden inşa edilerek özgün bir okuma yapılmaya çalışılmış; onun öznelliği ve bilinci insana has bir fenomen olarak görmediği, benlik, bilinç gibi kognitif kapasitelerin hayvanlarda da olduğunu düşündüğü gösterilmeye çalışılmıştır. Ayrıca, Hegel'in hayvani öznellik ve bilinç teorisinin bedenli bilinç ve yayılmış enaktif bilinç teorileriyle aynı hassasiyetlere sahip olduğu kanıtlanmaya çalışılmıştır. Bütün bu heyecanlı tezlere ve ispatlara rağmen, Hegel'in çağdaş kognitif nörobilim teorilerinin keşiflerini önceden sezmiş olması ilginç olmakla birlikte bilgimize yeni bir şey eklememektedir. Sonraki bölümde Hegel'in kognitif bilimden nasıl ayrıştığı ele alınarak yeni bir perspektif geliştirilecektir.

Üçüncü Bölüm

Doğadan Tine: İkinci Doğa

1. *Geist*: Ölümü İçine Alan Yaşam

"Yaşam sorunun çözümü, bu sorunun yok olmasıyla ile anlaşılır."[1]

Bu noktaya kadar Hegel'de organizma kavramının merkezi önemine vurgu yapıldı. Bu yolla, yaşam ve hayvani öznellik arasında, yaşam ve zihin arasındaki süreklilik vurgulandı. Canlı organizmanın beden sahibi olması, çevreye duyarlı enaktif ve yayılmış bir zihne sahip olması, ona içsel ve dışsal, özne ve nesne birlikteliğini sağlayan Kavram yapısı bahşeder. Ancak Hegel'in biyolojik fenomenolojisi canlı bireyde sonlanmaz. Organizma, amacı kendinde olan, autopoetik bir varlıktır ve dış dünyayla aktif ilişki ile bireysel bütünlüğünü koruyarak temel zihinsel yaşamını ve öznelliğini kurar. Bu, benlik ve kendini idame ettirme süreci bireyin ötesine işaret eder. Birey olarak kendisini koruyan ve idame ettiren canlı aynı zamanda türünün parçasıdır, kendi gibi bir başkası ile karşılaşıp kendi türünü devam ettirir. Önce kendi bedeninde nesnelleşen canlı, üreme yoluyla kendi bedenini aşarak türü içinde de nesnelleşir.[2]

• • • •

1 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.5.2.1, s. 171. "Die Lösung des Problems des Lebens merkt man am Verschwinden dieses Problems."

2 Hegel, PN, § 366 Z, s. 410; GW 24,3, s. 1575.

> Dış doğa ile ilişkisi sürecinde hayvan kendi benliğinin eminliğine sahip olur. Bu süreçte *tekil bir birey* olarak nesnelliğine ve hakikatine, öznel kavramına kavuşur. Bu kendini üretme, kendini muhafaza etme (*Selbsterhaltung*) ya da yeniden üretmedir. Ancak dahası bir ürün olan öznellik kendindedir (*an sich*) dolayısıyla kendinde olan da aynı şekilde aşılır (*aufgehoben*). Kavram kendisiyle birleşir ve kendisini *somut evrensel, tür* (*als konretes Allgemeines, Gattung*) olarak, öznelliğin tekilliği ve ilişki olarak belirler.[3]

Doğadaki türsel süreç, doğal bedenine yapışarak varolan canlı bireyin olumsuzlanmasıdır. Doğallığını aşamayan birey, tür içerisinde aşılır.[4] Bireyler varlıklarını devam ettirme arzusuyla çoğalarak türleri üretirler, türler de bireyleri kullanarak varolurlar.[5] Cinsiyet ilişkisinde iki tekil, kendilerini dışında bir tekil yaratarak partiküleşir, tekiller partikülarite yoluyla evrenseli, yani türü yaşatırlar.

Öyleyse tür, evrenselliği kendi bedeninde subjektif olarak hisseden tekil bireylerin hepsinde zımni olarak (kendinde) varolan

• • • •

3 Hegel, PN, § 366, s. 409; GW 20, s. 365-366.

4 Hegel, PN, § 367, s. 409; GW 20, s. 367.

5 Burada Hegel türsel yaşamı incelerken, türlerin nereden geldiği, nasıl oluştuğu konusuna girmez. Dolayısıyla bu bölümde evrim konusunu tartışmaz. Evrim fikrinin Darwin'den önceki yaratıcılarından Cuvier ve Lamarck'tan büyük bir övgüyle bahsederken, evrime değil de karşılaştırmalı anatomiye odaklanır. Evrim fikrini kabul etmediği için doğada bazı fenomenleri açıklamakta güçlük çekmektedir. Örneğin derslerinde "mesela sürüngenler, yılanlar ve balıklar ilkel ayaklara sahiptir ki bunun hiçbir anlamı yoktur" demekte ve türlerin çeşitliliğini açıklarken bazı noktalarda zorlanmaktadır. Bir yandan doğada evrim olmaz diye açıkça ilan eden Hegel öte yandan evrimci bir bakış açısına yaklaşmaktadır: "Doğadaki dışsal şartlar canlı yaratıkların biçimlerini bozar, bu şartlar böyle sonuçlar doğurur çünkü yaşam belirsizdir ve partiküler belirlenimini bu dışsal şartlardan edinir. Doğanın formları öyleyse mutlak bir sistem haline getirilemez ve bu hayvan türleri olumsallığa açıktır demektir" (Hegel, PN, § 370 Z, s. 418, 421). Hegel'in evrimi inkar etmesi onun biyoloji felsefesi için en netameli konudur. Bu konuda literatürde bazı yorumcular Hegel'in döneminde evrime dair yeterli kanıt bulunmadığını, bilimsel olarak kanıtlandığı takdirde Hegel'in evrimi pekala kabul edeceğini, zaten kendi düşünce yapısının da evrime çok uygun olduğunu söylerken, bazıları da Hegel'in evrimi direkt reddedeceğini düşünürler. Hegel'in evrime karşı tavrı konusunda nihai sonuca varılamasa da burada türlerin evrimi konusunu bir yana bırakarak Hegel'in canlılık ve organizma kavramlarının önemi incelenmektedir.

objektif evrenseldir. Ancak bireyler doğada geçici bütünlükler olduğu için, biyolojik yaşam türler ve cinsler (*die Gattung und die Arten*) üzerinden düşünülür. Türlerin içerisindeki birey grupları, cinsiyet ilişkisiyle hayatta kalmaya çalışırlar, türün içerisindeki her grup canlı hayatta kalmak için mücade eder ve burada bireylerin payına düşen, yaşam için mücadele etmek ve nihayinde şiddetli ölümdür.[6] Türsel yaşam içerisinde Hegel'in bireye biçtiği kader, yaşam için mücadele ve sonunda şedit bir ölümdür. Cinsiyet ilişkisinde bireyler pozitif bir ilişki içerisinde iken, hayvan grupları tür içerisinde yaşama mücadelesi içerisindedir. Ölüm ikinci kere yaşama musallat olur. Cinsiyet ilişkisinde hayvan hayatını üreme için feda eder. Yaşamının temeline üremeyi, kalıcılığı koyar. Türler arası mücadelede ise türlerin devamlılık mücadelesi genelde bireylerin yok olmasıyla sonuçlanır. Bireyler yaşam için mücadele eder ama subjektif evrensel olan bireyler yok olur, yerini objektif evrensel olan türlere bırakır.

Görüldüğü gibi Hegel, önce bireylerin kendi arasında ilişkisini (cinsel ilişki) sonra birey gruplarının tür ile ilişkisini (gruplar arası yaşam mücadelesi) inceleyerek doğada bireylerin değil, türlerin belirleyici olduğuna işaret etmektedir. Hegel'e göre hayvan teki, kendi türünün filogenetik olarak ona dayattığı biçime tabi olmak zorundadır. Ne zaman ki tekil bir canlı, türünün diğer bireyleriyle aynı biçimi taşımaz, tür tarafından kendisine dayatılan normatif organizasyon şemasına tabi olmazsa, o zaman birey normal olandan uzaklaşmış, patolojik (*die Krankheit*) olmuş demektir.

> Organizmada bundan sonra varlık ve zat (*seines Seins und seines Selbsts*) karşıt formlar içinde bulunur. Varlığın negatifi tam olarak zattır. Bir taş hasta olmaz, çünkü o kendi varlığının negatifinde yok olur, kimyasal olarak çözünür ve formunu sürdüremez...Arzuda da eksikliğin hissi kişinin zatı için olumsuzdur: organizma, varlık olarak kendisidir ama eksikliği hisseden varlık olarak kendi zatı ile ilişki içerisindedir. Şimdi burada şu fark var, arzuda eksiklik dışarıdan musallat olur, kişinin zatı yapısal bütünlüğüne (*Gestalt*) karşı gelmez. Hastalıkta ise olumsuz olan, yapının kendisidir. Hastalık

6 Hegel, PN, § 370, s. 514; GW 20, s. 371. "Ötekinin inorganik doğaya indirgendiği bu düşmanca ilişkide bireylerin doğal kaderi *şiddetli* bir ölümdür."

> öyleyse irkilme ile organizmanın buna tepki verme kapasitesi arasındaki uyumsuzluktur.[7]

Bedenin yapısal bütünlüğü, filogenetik olarak türsel yaşamın tarihiyle belirlenmiştir. Ancak hasta bireyin *zatı*, türünün ona bahşettiği *varlığı*nın karşısına dikilir. Zat ve varlık arasındaki bu uyumsuzluk, tam da yukarıda izah edilen hayvanı oluşturan madde-form, varlık-zat ilişkisinin çöküşüdür. Normal, koşullarda kendi kendisinin amacı olan organizma, kendisini korumaya çalışır. Organizmanın kendi homeostasisi, *olması gereken* durumu, yani *içsel normativitesi* vardır. Bu "doğal" norm, tekil organizmanın homeostasisini sürdürmesi ve türün korunması için hangi aktiviteleri yapması gerektiğini belirler.[8] Dolayısıyla organizma kendi bedeninde bir normativite ortaya koyar. Can sahibi organizma tüm yaşam süresi boyunca bireyselliği ile türünden gelen yapı arasında, yapının aktöre dayattığı normatif düzen içerisinde yaşamaya devam eder. Bu doğal, bedensel normdan sapılması patolojik durumu, hastalığı ortaya çıkarır. Hegel'e göre hastalık geçici bir denge bozulması değil, esasında kalıcı bir uyumsuzluğun, varlık ile zat, yapı ile fail, tür ile tekil özne arasındaki son kertede uyumsuzluğun ilk işaretidir.

> Hastalıktaki geçici uyumsuzluk, yani ölümün tohumu (angeborene *Keim des Todes)* ölümle kaderini tamamlar. Ölüm, tekil-evrensel uyumsuzluğunu ortadan kaldırır.[9]

Organizma ait olduğun türün yapısal özelliklerini tekil birey olarak korumak ve sürdürmek zorundadır, dış etkilerle geçici olarak fail ve yapı ayrıldığında hastalık açığa çıkar ama son kertede tekil bireyler yok olur, doğada evrensel türler varlığını sürdürür. Doğada her şey fanidir, çünkü fanilik kavramı ile gerçeklik arasındaki uyumsuzlık demektir.[10] Biyolojik doğada birey yok olur, birey türün içerisinde varlığını sürdüremez, fani bedeninde türün özelliklerini hisseder ama türünü kavrayamaz.

• • • •

7 Hegel, PN, § 371, Z, s. 429; Werke 9, s. 521.

8 Barbara Merker, "Embodied Normativity: Revitalizing Hegel's Account of the Human Organism", *Critical Horizons*, c. 13, no. 2, s. 154-175.

9 Hegel, PN, §375, s. 441, Werke 9, s. 535.

10 Hegel, EL, § 24, A 2, s. 60, Werke 8, s. 86.

> *Olumsuz* güç olan içkin evrensel, canlı varlığın doğal bireyselliğe karşı durur. Hayvan bu güçten acı çeker ve tükenir. Çünkü doğal varoluş türsel evrenselliği tamamen içinde taşıyamaz, canlı varoluşun gerçekliği Kavramına tam tekabül etmez.[11]

Kavramın, evrensel-partiküler ve tekilin olumsuz birliği olduğu düşünüldüğünde, canlı organizmada bu birliktelik tam olarak sağlanmaz, çünkü tekil canlı yok olur, evrensel tür geriye kalır. Tekil evrenselin içerisinde korunamaz.

İlginç olan, yaşamın "İdea'nın varlığa gelmiş hali" olarak ve hayvanın da "varlık haline gelmiş Kavram" olarak tanımlanmış olmasıydı. Ancak Hegel'in diyalektiği takip edildiğinde gelinen noktada doğadaki yaşamın, aşılması gereken bir dışsallığa dönüştüğü görülür. Halbuki Hegel'in doğa felsefesinde hayvanın, doğanın dışsallığının aşılıp öznelliğe dönüştürüldüğü, içerisinde refleksivite, otonomi, diyalektik hareket barındıran tekil evrensel ya da somut evrensel olarak yer aldığı iddia edilmişti.[12] Lakin hayvanın ulaştığı bu kavramsal seviye kalıcı değildir, çünkü hayvan kendi bedenine mahduttur, bir süre sonunda zatı, varlığını terk etmek zorundadır.

> *Doğal olanın ölümü.* Yaşam ideasında Kavram Öznelliktir. Bu hayvani öznellik *kendinde*dir, *aktüalitenin mutlak kendinde varlığı* ve *somut evrenselliktir.* Gösterildiği gibi bu somut evrensellik yoluyla doğal varlıkların *dolaysız* gerçeklikleri içerip aşılarak hayvan kendisi ile bir olur. Doğanın en son *dışsallığı* da içerilip aşılır, hayvanda *kendinde* varolan Kavram bundan sonra *kendisi için* olur. Ölümle birilikte doğa kendi hakikatine geçer/yükselir, bu geçiş tekilliğin içerilip aşıldığı bir *nesnelliğe* sahip olan Kavramın öznelliği, yani *somut evrenselliktir.* Böylelikle kendi *varoluşu*nda kavram ve realitenin uyuştuğu, Kavram vazedilir. Bu *Tindir.*[13]

• • • •

11 Hegel, PN, § 374, s. 440, Werke 9, s. 534.

12 Hegel, PN, § 376, s. 443; Werke 9, s. 537.

13 Hegel, PN, § 376, s. 443, Werke 9, s. 537. "der *Tod des Natürlichen.* Die Subjektivität ist aber in der Idee des Lebens der Begriff, sie ist so *an sich* das absolute *Insichsein* der *Wirklichkeit* und die konkrete Allgemeinheit; durch das aufgezeigte Aufheben der *Unmittelbarkeit* ihrer Realität ist sie mit sich selbst zusammengegangen; das letzte *Außersichsein* der Natur ist aufgehoben, und der in ihr nur *an sich* seiende Begriff ist damit *für sich* geworden. – Die Natur ist damit in ihre Wahrheit ↬

Hayvan, doğa İdeasındaki somut evrenseldir. Organizma, yaşamın evrenselliğinin tekil bir öznellikte açığa çıkarak kendisini gösterdiği tekil-evrenselliktir. Ancak sorun, tekil bireyin varlığını evrensellik içerisinde sürdürememesi, bireyin yaşamının ölümle sonlanıyor olmasıdır. Yaşamın dolaysızlığında bulduğumuz somut evrensellik kendindedir, yani hayvanın bedenine mahduttur. "Tekil olan canlı varlık *yaşama alışkanlığı*ndan dolayı ölür. Bu alışkanlığın içinde bedenine, gerçekliğine yapışık yaşar."[14] Ölüm, yaşam karşısında olumsuz bir güç olarak durur. Hegel buradan sonra öyle bir öznellik aramaktadır ki, bu öznellik kendi yaşamı içerisine ölümü de alabilsin. Doğal öznellik doğal canlının ölümüyle nihayete erer, öznel olan yitip gider, nesnel olan türsel yaşam kalır. Öyle bir öznellik olsun ki, ölüm onun karşısına bir son olarak dikilmesin. Yaşayan, canlı, bedenine bağlı öznelliğini, *kendinde* öznelliğini, yaşamın ötekisine karşı, ölüme karşı, vazederek *kendisi-için* öznelliğe dönüşsün.

> [Dolaysız tekilliğin] yitip gitmesi bireyin ölmesidir. Bununla birlike organik doğa nihayete erer, çünkü bireyin ölümü ile tür kendisine gelir, öyle ki kendisine nesne olur, işte bu tinin varlığa gelişidir.[15]

Anlaşılacağı üzere doğanın sona erişi ve tinin varlığa gelişi sırasındaki dönüşüm tarihsel bir değişim değil, kavramsal bir dönüşümdür. Bir önceki bölümde gösterildiği gibi doğada akla, yani kavramın diyalektik yapısına en uygun varlık organizmadır. Organizmanın kendi bütünlüğünü kavrayamaması (*griefen*), kavramı (*Begriff*) bedeninde ilelebet sürdürememesi, kendi bedenine hapsolması onu yetersiz, fani bir varoluş yapar. Bu nedenle doğadan tine geçiş, bu kısıtlanmanın ortadan kalktığı bir organizasyo-

• • • •

übergegangen, in die Subjektivität des Begriffs, deren *Objektivität* selbst die aufgehobene Unmittelbarkeit der Einzelheit, die *konkrete Allgemeinheit* ist, so daß der Begriff gesetzt ist, welcher die ihm entsprechende Realität, den Begriff zu seinem *Dasein* hat, – der *Geist.*"

14 Hegel, PN, § 37,5 Z s. 442; GW 24/3, s. 1576.

15 Hegel, PN, § 367, Z, s. 411; GW 24/3, s. 1575-76. "Dieses Untergehen ist der Tod des Individuums; die organische Natur endet damit, daß, indem das Einzelne stiribt, die Gattung zu sich selber kommt, und so sich Gegenstand wird; was das Hervorgehen des Geistes ist."

na geçiştir.[16] Bir süreye mahsus, bedenle sınırlı, hissi-özne-nesne birliğinden, yaşam süresine mahpus olmayan, bedeni aşabilen, düşünsel-özne-nesne birliğine geçiştir.

Ansiklopedinin sistematik bütünlüğü içerisinde düşünüldüğünde niçin böyle bir geçiş söz konusu olmuştur? Mantık kendinde İdea olduğundan dolayı onda kavram ve gerçeklik birbiriyle örtüşür. Mantık da bize düşüncede somut evrenselliğe nasıl ulaşılacağını göstermesine rağmen, bu alanda akıl kendi evindedir, dolayısıyla kendinde ve soyuttur. Bir başkalık tarafından sınırlandırılmayan, kendi Kristal bütünlüğü içerisinde kendisini belirleyen akıl, özgürdür. Birinci bölümde ele alındığı gibi özgürlük, bir başkasında kendinde kalabilmek (*beisichselbstsein im Anderes*) ise, kendinde özgür olan akıl kendi ötekisine özgürce açılabilmelidir. Öyle ise akıl kendini, kendi ötekisi içinde, yani dış dünyada bulabilmelidir. Bu nedenle Mantık'taki Kavram'ın yapısının perspektifinden dış doğanın olguları incelenerek mekanik, fizik ve organik düzeylerde doğada akla uygun yapılar doğa felsefesinde test edilir. Nihayet, tekil-partiküler-evrenselin öznellik formunda dinamik olarak bir arada tutulduğu Kavram'ın yapısı, hayvani öznellikte bulunur. Canlı organizma, doğanın dışsallığının aşılıp öznelliğin içerisine dahil edildiği Kavram'a uygun bir varoluştur. Hayvani öznellik (*die Seele*) fikriyle Kavram, varlık formuna ulaşır. Ancak ölüm canlıya musallat olunca, canlı beden evrenseli taşıyamayan bir dışsallığa dönüşür. Can bedenden çıkmadıkça kavramsal bütünlük korunuyor olmasına rağmen, can öldüğünde bütünlük de sona erer. Doğal canlı, geçici bir süre somut evrensel karakteri gösterir ama baki kalan türsel varlıktır. Dolayısıyla tür, doğa ile tin arasında sistematik geçişin gerçekleştiği momenttir. Hegel için tür bir yönüyle biyolojik bir kategoridir bir yönüyle de biyolojinin ötesine geçer. Tür, doğal canlı bireylerin aktüel varoluşlarına bağlı olduğu için biyolojik bir kategoridir ancak biyolojik canlı yok olsa dahi türler varlığını sürdürdüğü için de, canlılığın ötesine geçmektedir.[17] Peki biyolojik canlılığın ötesine geçmek ne anlama gelir?

16 "Ölüm, içsel yaşam formunun kendisini baskılayan dışsal yaşam formundan özgürleşmesidir diyebilir miyiz?" F. W. J. Schelling, *Clara ya da Doğanın Tin Dünyası ile Bağlantısı Üzerine Felsefi Bir Novella*, çev. M. Barış Albayrak, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2019, s. 60.

17 İlginç olarak Darwin biyoloji felsefesinin en önemli sorunlarından biri olan türlerin gerçekliği sorununa değinmemiştir. Sober'in tespit

Hayvan türü, evrenseli hisseder ancak onu kavrayamaz, kendi türünü nesneleştiremez, ondan ayrıldığı anda önce hastalığa düçar olur, ardından telef olur.[18] Gelgelelim tür, doğal tip (*natural kinds*) değil, tarihsel bir varlıktır.[19] Biyolojide türler, benzerliklerine göre ya da subjektif uzlaşımımıza göre ayrılmaz, tarihsel bağları açısından bir araya gelirler. Sober'in verdiği bir örneğe göre, günün birinde tüm özellikleri bu dünyadaki varolan kaplanlara benzeyen, Mars'ta yaşayan bir Kaplan bulunsa bile bu, yeryüzündeki kaplanla hiçbir tarihsel ilişkiselliğe sahip olmadığı için farklı bir tür olarak görülecek "Mars kaplanı" olarak değerlendirilecektir.

> Simetrik olarak, eğer başka gezegenlerde dünyadaki yaşam biçiminden bağımsız olarak ortaya çıkan yaşam biçimlerini keşfetmiş olsaydık, o yabancı canlılar dünyevi biçimlerine ne kadar benzediklerinden bağımsız olarak, yeni türler olarak kabul edileceklerdi. Mars kaplanları çizgili ve etçil olsalar bile, kaplan olmayacaktı. Canlılar arasındaki benzerlikler ve farklılıklar, canlıların aynı türden olup olmadıklarının kanıtıdır, ancak bir tür, bir özellikler kümesiyle tanımlanmaz. Kısaca biyologlar, türleri *tarihsel* varlıklar olarak ele alırlar. Türleri *doğal tipler* olarak kavramazlar.[20]

Bu tür tanımından yola çıkarak şöyle bir çıkarım yapmak mümkündür: (filogenetik) tür tarihsel evrensel iken; (ontogenetik) birey oluş, lokal, bedene ve belirli bir süreye has bir bütünlüktür. Dolayısıyla hayvan organizmasının somut evrensel karakteri

• • • •

ettiği üzere, "daha sonra 'tür teriminin, birbirlerine çok benzeyen bir birey topluluğu için, keyfi bir şekilde sadece kolaylık olun diye kullanıldığını' düşündüğünü söyler....Belki de Darwin'in kitabı için daha şık değilse de daha uygun bir isim, *Doğal Seçilim Yoluyla Türlerin Gerçek Dışılığı Üzerine* olabilirdi." Elliott Sober, *Biyoloji Felsefesi*, s. 229.

18 Tür kavramı olmadan Hegel'de ölüm kavranamaz. Birey türü taşımaya devam edemediğinde ölüm gelir. Neuser'e göre birey (*natura particularis*) ile tür (*natura universalis*) arasındaki bu ilişki Hegel'i Aristoteles'e ve Aquinas'a bağlar. Wolfgang Neuser, "Individuum und Gattung – Zur Metaphysik des Todes bei Hegel", *Sterben und Tod bei Hegel*, ed. D. von Engelhardt, W. Lenski, W. Neuser, Würzburg: Verlag Konigshausen & Neumann, 2015, s. 79-84.

19 David L. Hull, "A Matter of Individuality." *Philosophy of Science*, c. 45, no. 3, 1978, s. 335-360. Michael T. Ghiselin, "Species Concepts, Individuality, and Objectivity", *Biology and Philosophy*, c. 2, 1987, s. 127-143.

20 Elliott Sober, *Biyoloji Felsefesi*, s. 309-310.

kalıcı değil, bedeninin işlevsel bir bütünlüğünün (can) süresiyle sınırlıdır. Hayvan doğumundan itibaren yok olmaya yazgılı geçici bir organizasyon sergiler. Türün varlığı, aktüel olarak yaşayan hayvanların varlığına bağlıdır, ancak buna rağmen aktüel tekil canlı da türünün bir örneği (*token*), *Dasein*'i olarak tanımlanır.[21] Bu yönüyle tür ile birey ilişkisi Aristoteles'in form-madde ilişkisine benzemektedir. Aktüel olan birinci tözler, zamansal olarak önce gelmesine rağmen, her aktüel maddi varoluş, türsel (*eidos, species*) yapının maddi bir örneklenmesidir. Aktüel ve olumsal olan tekil bireyle ebedi ve zorunlu olan form iç içedir.

Modern biyolojinin Aristotelesci form-madde görüşüne olan büyük darbesi, formların/türlerin ebedi olmadığı, tarihsel olduğu fikridir. Bu sebeple Aristoteles'in dünyasında tarihsel gelişmeye yer yoktur, *energia* zaten hazır olan formun zaman-mekanda açılmasından ibarettir. Buna rağmen Hegel'in düşüncesinin temelinde tarih fikrinin olduğu malumdur. İlginç ve dikkat çekici olan şudur ki, Hegel doğada tarihin olacağını kabul etmez. Doğada zamansal olarak gelişen şeyler olabilir ancak bunlar tarihsel değildir.[22]

> Apaçıktır ki...yeryüzünün bir *tarihi* var (*daß die Erde eine geschichte gehabt hat*), yani yeryüzünün özellikleri art arda gelen değişimlerden müteşekkildir... bu tarihe ait şeyler (*Geschlichten angehörige*) vaka (*Factum*) olarak telakki edilmelidir, felsefenin meselesi değildir.[23]
>
> Ama organik doğanın tarihi yoktur. Organik doğa kendi evrenselinden, yaşamdan, direk tekilin varlığına düşer.[24]
>
> Öyleyse doğada evrenselin oluşumu görmeyiz, yani doğanın evrenselinin tarihi yoktur (*das Allgemeine der Natur hat keine Geschischte*). Bilimler, siyasetler, yasalar filan onların bir tarihi vardır, çünkü onlar tin düzeyinde evrensellerdir.[25]

• • • •

21 Karl-Heinz Ilting, "Hegels Philosophie des Organischen", *Hegel und die Naturwissenschaften*, ed. J. M. Petry, Stuttgart: Frommann-Holzboog Verlag, 1987, s. 349-377, s. 358.

22 David Kolb, "Darwin Rocks Hegel: Does Nature Have a History?", *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, c. 57/58, 2008, 97-118, s. 102.

23 Hegel, PN, § 339 Z 280; GW 24/3, s. 1427.

24 Hegel, *Phenomenology of Spirit*, § 295, s. 178.

25 Hegel, PN, § 339 Z 280; GW 24/3, s. 1427.

Darwin'e ilham kaynağı olan jeolojik tabakalaşmalar zamansal olarak oluşmuş olsa dahi bunlar Hegel'e göre tarihsel değil "sadece olmuş olan vakalar"dır (*bloße Geschehen*). Hegel için doğadaki art ardalıklar, süreçler, değişim ve dönüşümler *zamansal*dır ancak *tarihsel* değildir.

> [Doğal süreçlerdeki] bu art arda gelişte (*Folge*) derin bir mana yatar. Süreçlerin manası ve ruhu; bir şeyleri içsel olarak bir arada tutma, üzelerine bir şey eklenmeden bu oluşumların zorunlu ilişki içinde olmasıdır. Oluşumların art arda gelişinin evrensel yasaları tarih formuna başvurmadan da bilinebilir. Oluşumların yasaları özsel olan, akla uygun olan, Kavram için ilgi çekici olandır, Kavramın özellikleri bu oluşum yasaları içinde tanınabilir.[26]

Doğada tarihin olmaması fikri esasında, doğadan tine geçişte önemli bir farklılaşmaya işaret etmektedir. Çünkü doğaki evrensel yaşamı kendi öznelliğinde tekilleştiren hayvan ölür ve tekrar yaşamın sonsuz akışına geri döner. Yaşamın bir ürünü olan organizma, tekrar ekolojik döngüye geri döner. Hegel için doğal varlıklar ve oluşumlar bir süreç arz etse de, tarihsel karakter taşımaz. Çünkü ona göre tarih, kendini nesneleştirebilen bilincin alanındadır. Biyolojik *tür*, tam da bu noktada *doğa ile tarih arasında* yer almaktadır. Biyolojik türün hem doğal hem tarihsel olması, onun doğadan tine geçiş momentine yerleştirilmesinin sebebidir.

Türsel varoluş ile bilikte doğadaki zamansallık yerini başka bir zamansallığa bırakmak durumundadır. Burada zamansallık ile tarih ayrımı tebarüz eder. Hegel felsefesinin her alanında zamansallık kurucu bir işlev görmekte, ancak her zamansallık kipi kendine has bir karakter arz etmektedir.[27] Öyleyse Hegel'de üç farklı zamansallık kipi ve buna denk düşen üç eylem kipi ayırt edilebilir.

• • • •

26 Hegel, PN, § 339 Z, s. 283; GW 24, s. 1432. "Aber in dieser Folge liegt etwas Tieferes. Der Sinn und Geist des Processes ist der innere Zusammenhang, die notwendige Beziehung dieser Gebilde, wozu das Nacheinander gar nichts thun. Das Allgemeine gesetz dieser Folge von Formationen ist zu erkennen ohne daβ man dazu der Form der Geschichte bedürfe, das is das Wesentliche- dieβ das Vernünftige, für den Begriff allein Interessante: die Züge des Begriffs darin zu erkennen."

27 Kojeve'e göre, doğada zamansallık çizgisel bir ilerlemeye sahiptir, şimdiden geleceğe doğru ilerler. Oysa özbilinçli tarihsel zamansallık ile birlikte zamanın ritmi değişir, bir nevi zaman tersine döner: "Aslında ⇨

Sistem Düzeyi	Zaman Kipi	Eylem Kipi
Mantıksal zamansallık	Gelişme (*Entwicklung*)	Aktivite (*Tätigkeit*)
Doğal Zamansallık	Süreç (*Proceß*), Zaman (*die Zeit*)	Yapma, Hareket (*Tat, Bewegung*)
Tinsel Zamansallık	Tarih (*Geschichte*)	Eylem (*Handlung*)

Tablo 3: Hegel Sisteminde Zaman ve Eylem Kipleri

Anlaşılacağı üzere Hegel için doğada bir tür zamansallık vardır ama doğal zamansallıkta eyleyen öznenin (hayvan) yaptıkları, kendisine nesne olamaz. Bir doğal varlık kendi yaptığı şeyi "benim eserim" diye karşısına alıp aynı zamanda kendisine mâl edemez.[28] Bir olayın tarihsel olabilmesi için, (i) bedeni dışında nesnelleşen bir özneye, (ii) bilince ve (iii) türsel bir anlama ihtiyaç vardır. Collingwood özellikle bu hususa dikkat çekerek, hayvan mukadderatının tazyiki altında yapılan eylemler insanın tarihsel eyleminin kaynağı olsa da, insan eylemi onun hayvansal doğasından kaynaklanmaz demektedir. Ona göre tarihin konusu olan *res gestae* sadece eylem değil, bir düşünceyi nesnelleştiren bir eylemdir.[29] Bu zaviyeden ona göre, Hegel "doğada tarih yoktur" demekle sonuna kadar haklıdır:

> Hegel doğanın tarihi yoktur dediğinde, bunun nedeni, yirminci yüzyılın oldukça çarpıcı keşfini paylaşamayacak kadar erken doğduğundan, zamanın doğadaki önemini yeterince değerlendirememesi değildi. Tam tersine, hiç kimse Hegel kadar doğanın asli zamanlılığının farkına varmış değildi. .... ve bu zehirli kaynaktan bir veya iki damla içmiş olan herkes, sadece Hegel'in eserlerinde zaman "kategori"sinin tuttuğu yere bakarak, bunu kendisi anlayabilir

• • • •

bu Zaman'ın ayırt edici özelliği Geleceğin önceliğidir. ... Hegel'in kendisinden söz ettiği Zaman'da, hareket, Geleceğe yol açmakta ve Geçmiş yoluyla Şimdi'ye doğru uzanmaktadır: Gelecek » Geçmiş » Şimdi (» Gelecek). Bu ise, aslında tamamıyla *insani*–yani *tarihsel*–Zaman'ın özgül yapısıdır." Alexandre Kojève, "Öncesiz-Sonrasızlık, Zaman ve Kavram Üzerine Bir Not", çev. Hakkı Hünler, *Felsefe Tartışmaları*, 16. Kitap, 1994, s. 109-125, s. 112.

28 Alan B. Brinkley, "Time in Hegel's Phenomenology", *Tulane Studies in Philosophy*, c. 9, 1960, 3-15.

29 R. G. Collingwood, *Tarihin İlkeleri ve Tarih Felsefesi Üzerine Başka Yazılar*, çev. A. Hamdi Aydoğan, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2005, 129.

> .... Hegel soruyu doğru tarafından yakaladığı için, doğanın tarihi olmadığını söyledi .... Kronoloji, evet; doğanın esas itibarıyla akış veya olay olduğu yolundaki kadim düşüncenin gelişimleri, tamam; fakat tarih, hayır.[30]

Buradan hareketle Hegel'in "hayvanın ölümü ile doğa sona erer" ifadesini yorumlamak mümkündür. Hayvanın ölümü birey ile tür arasındaki gerilimden kaynaklanmaktadır. Yaşayan birey türü ile birlikteliğini duyusal düzeyde, canlı organizasyonunu sürdürdüğü zaman müddetince sürdürür. Ancak bireyin canı ölesidir, ölen hayvan teki, tür içinde fonksiyonunu kaybeder, genleri yaşasa da tekilliğini yitirmiştir artık. Dolayısıyla canlı hayvanın ölümüyle birlikte, doğadaki tekil-evrensel harmonisi ortadan kalkar. Artık Hegel için ölüm ile ortadan kalkmayacak bir tekil evrensel ilişkisine ihtiyaç vardır:

> Ölüm... her şeyin en korkuncudur ve ölü olanı sıkıca kavramak muazzam bir güç ister. Takatsiz Güzellik (*die Kraftlose Schönheit*), Müdrikeden nefret eder çünkü ondan yapamacağı şeyi ister. Ancak tinin yaşamı ölümden kaçınan bir yaşam değildir, kendi mahvından etkilenmeden durabilen (*von der Verwüstung rein bewahrt*), mahvına katlanabilen, taşıyabilen bir yaşamdır. Kendi hakikatine, mutlak çözülüşünde (*zerrissenheit*) vasıl olur. ...Tin bu güce Negatif ile yüz yüze gelerek, onunla uğraşarak (*bei ihm verweilt*) ulaşır. Ölümle uğraşmak yaşamı tekrar varlığa döndüren (*in das Sein umkehrt*) mucizevi güçtür (*Zauberkraft*).[31]

Hegel'in felsefi kariyerinin başında yazdığı bu cümleler onun nasıl bir yaşam fikrini aradığını göstermektedir. Bir önceki bölümde belirtildiği gibi Hegel felsefesinde anahtar kavram *yaşam* ve *organizma*dır. Doğadan tine geçerken organizma yaşam uğruna feda edilir.[32] Şimdi artık öyle bir yaşam tasavvur edilmelidir ki, organizmanın bedeninin ötesine geçebilsin. Ölümü sınırı olarak görüp onun karşısında kabuğuna çekilen bir yaşam değil, *ölümü içine alabilen bir yaşamı*, dahası ölümü kavrayabilen bir

• • • •

30 *A.g.e.*, s. 143, 145.

31 Hegel, *Phenomenology of Spirit*, § 32, s. 19; GW 9, s. 27.

32 Georges Bataille, "Hegel, Death and Sacrfice", çev. J. Strauss, *Yale French Studies*, No: 78, 1990, s. 9-28, s. 25.

yaşamı tasavvur etmek gerekir. Biyolojik doğada her şey yaşam uğruna (*survival*) yapılır, tinsel yaşamın yordamı ise bedeni kurban etmektir (*Opfer, sacrifice*). Zaten biyolojik doğada birey, tür tarafından kullanılarak kurban edilmektedir.[33] Örneğin, Richard Dawkins bireylerin bencil genleri taşıyan geçici makineler olarak görür.[34] Tarihsel türün büyük akıntısı, tekil bireyin fani yaşamını içine alarak ortadan kaldırır. Bu doğal mukadderatın zaviyesinden her can yok olacak, türler baki kalacaktır, birey zayi olacak evrensel varolacaktır. Ancak Hegel için, evrenselin her şeyin kuşatan akışına kapılmamak ve ölüme yakalanmadan önce ölümü karşılamak, ölümle uzlaşmak, ölümle yüzleşmek mümkündür. Bu yüzleşme doğada mümkün olmaz, doğada tür ile birey ebedi bir arada yaşayamaz. Ancak eğer birey, kendi öznelliğini dışsallaştırırsa (*res Gestea*), zamansal varoluşunu *tarihsel* varoluşa, yapıp etmelerini *eyleme* çevirirse, bu durumda yaşamı tinsel bir yaşam olur ve doğal yaşamın ötesine geçer.

> İşte bu *doğal olanın tine geçişidir* (*Übergang des Naturlichen in den Geist*). Doğal olan yaşayan canlıda kemale erer (*vollendet*), huzura kavuşur ve canlının içinde daha üstüne döner (*ein Höheres umschlägt*). Öyleyse tin doğadan zuhur etmiştir (*Der Geist is so aus der Natur hervorgegangen).* Doğanın akıbeti (*Ziel*), kendi kendini öldürmektir (*sich selbst zu tödten*), üzerindeki dolaysızlık kabuğunu, duyusallığı atıp, bu dışsallıktan *Geist* olarak yeniden canlanmak (*verjüngt*) için, zümrüdü anka (*Phoneix*) gibi küllerinden doğmaktır. Doğa kendini İdea olarak tanımak ve kendi kendisiyle uzlaşmak için kendi-başkası olmaktır.[35]

Görüldüğü üzere sistemsel açıdan doğadan tine geçiş canlının ölümü ile olmaktadır. Hegel'e göre "bu ölü kabuktan (*todten Hülle*) daha güzel bir doğa, yani Tin ortaya çıkar."[36] Ölümle uzlaşabi-

• • • •

33 Özbilincin yaşama bağlılığı....bir başka deyişle kendini salt 'yaşam' olarak ortadan kaldırmadan elde edememesidir. H. Georg Gadamer, "Hegel'in Öz-Bilinç Diyalektiği", çev. Çetin Balanuye, *Alman İdealizmi III: Hegel*, ed. Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu Batı Yay., 2013, s. 189-212, s. 203.

34 R. Dawkins, *Selfish Gene*, New York: Oxford University Press, s. xxi.

35 Hegel, PN, § 376 Z, s. 444; GW 24/3, s. 1611.

36 Hegel, PN, § 376 Z, s. 444; GW 24/3, s. 1610.

lecek yeni bir yaşam, tekili tekrar evrenselin içerisine yerleştirebilecek, öznelliği nesnellik ile uyuşturabilecek yeni kategoriler gerektirir. Biyolojik doğanın ötesine geçerek tarihsel varoluşa işaret etmektedir. Dolayısıyla tine geçiş hem doğanın bir devamı hem de doğadan niteliksel olarak farklı bir evredir. Bu kritik geçiş evresi Hegel'in çağdaş bilimsel natüralizm ile ilişkisini tayin edebilmek için büyük önem arz etmektedir.

Tin; doğanın tamamen ötekisi, olumsuzu değil, doğadan farklı bir organizasyon yoluyla türeyen bir şeydir. Doğadan tine geçiş bu yönüyle ontolojik kopuş değil bir perspektif değişimidir (*umschlag*). Buraya kadar Hegel bir natüralisttir, tin doğadan ontolojik olarak farklı değil, organizasyon biçimi olarak, tekil-evrensel ilişkisi bakımından farklıdır. Dahası hayvansal organizmanın canı (*Seele*) zaten tinsel yaşamın bir parçasıdır, bu nedenle tin ile doğa arasında ontolojik bir fark yoktur. Tin ve doğa tek bir İdeanın farklı artikülasyon biçimleridir. Bu zaviyeden bakıldığında Hegel'in sistemi natüralist bir ontoloji içerisinde pekâla yerleştirilebilir. Özellikle Kartezyen töz dualizmine ve Kantçı doğa-özgürlük dualizmine eleştirel bakan natüralistler, Spinoza ve Hegel'in monizminde natüralizme uygun bir zemin bulabilirler.

Hegel büyük oranda natüralizm ile uyumlu olsa dahi o esas olarak asla natüralist değildir. Bu iddianın dayanağı, birinci bölümde ele alındığı gibi Hegel'in metafizikçi bir filozof olduğu görüşüdür. Genel olarak Hegel'i metafizik olmayan bir açıdan yorumlayanlar onun natüralizmle de uyumlu olduğunu düşünürler. Hegel felsefesini natüralizmle uyumlulaştırmak aynı zamanda onun güncelliğini pekiştirmektedir. Çünkü natüralist felsefe günümüz bilimi ve onu takip eden felsefenin amentüsü hüviyetindedir. Hilary Putnam'ın güzel benzetmesiyle "bugün natüralist olduğunu söylemek Sovyet döneminde Stalin'in yoldaşı olduğunu söylemek gibidir, natüralist olmamak aforoz sebebidir."[37]

Natüralizm metafizik ve metodolojik açıdan iki büyük iddiaya sahiptir. Metafizik olarak natüralizm tüm gerçekliğin sadece doğal olduğunu iddia eder. Bununla bağlantılı olarak metodolojik natüralizm ise tüm gerçekliğin ancak doğa biliminin bize sağladı-

37 Hilary Putnam, "The Content and Appeal of 'Naturalism'", *Naturalism in Question*, ed. M. de Caro, D. Macarthur, Cambridge: Harvard University Press, 2004, s. 59-71, s. 59.

ğı malzemeyle ulaşılabilir olduğunu öne sürer.[38] Natüralist metafizik farklı vurgulara sahip olsa da Stone bunları altı temel iddiayla özetler: (1) ilk felsefe fikrinin reddedilmesi; (2) felsefenin bilimin takipçisi olduğu inancı; (3) doğayı aşan (*supernatural*) varlıklar/süreçlere olan inançsızlık; (4) zihin konusunda fizikalizm; (5) etik/değerler konusunda natüralist-olmayan iddalara karşıtlık; (6) a prioriciliğin reddi.[39] Natüralizme göre felsefe bilimi takip etmelidir, bilimden evvel felsefenin kendi başına söyleyeceği bir şey yoktur. Quine'nın belirttiği üzere "bilimsel natüralizm doğa bilimlerinden önce gelecek bir İlk Felsefe gayesinden vazgeçmektir. Felsefenin kendi başına otoritesi yoktur."[40] Natüralist teze göre, felsefi problemleri cevaplandırmada kullandığımız araçlar –fizik, biyoloji ve gitgide daha çok nörobilim olmak üzere– gelişmiş bilimlerin metotları ve bulguları olmalıdır.[41] Doğa verili olandır ve her şey doğanın içerisinde gerçekleşmektedir. Doğayı aşıyor gibi görünen, gayri maddi zihin, yönelimsellik, öznellik, faillik, normativite gibi tartışmalı alanlar bilimin araştırma sahası içinde mümkün olduğunca doğallaştırılmalıdır.[42] Natüralistlere "doğal-olmayan" matematiksel, mantıksal, dilsel, sosyal ve etik örnekler getirildiğinde, ya ontolojik olarak bunların gerçek olmadığını, epifenomen olduğunu düşünürler ya da bunları doğal süreçlere indirgemeye çalışırlar.[43]

Bu izahatlar ışığında geniş anlamıyla ele alındığında Hegel natüralizmle bir yönüyle uyumludur. Zira Hegel a priori ile a posteri arasında kesin bir ayrım yapmaz,[44] tini ve özgürlüğü doğadan ayrı bir

• • • •

38 Paul Giladi, *Responses to Naturalism*, ed. Paul Giladi, New York: Routledge, 2020, s. 2.

39 Alison Stone, "Hegel, Naturalism and the Philosophy of Nature", *Hegel Bulletin*, c. 34, no. 01, 2013, s. 59-78, s. 63.

40 W. van Orman Quine, *Theories and Things*, Cambridge: Harvard University Press, 1981, s. 67.

41 Alexander Rosenberg, "Disenchanted Naturalism", *Contemporary Philosophical Naturalism and Its Implications*, ed. B. Bashour, H. D. Muller, New York: Routledge, 2014, s. 17-37.

42 Mario de Caro, David Macarthur, "The Nature of Naturalism", *Naturalism in Question*, s. 1-21.

43 Paul Horwich, "Naturalism and the Linguistic Turn", *Contemporary Philosophical Naturalism and Its Implications*, s. 37-47.

44 Sebastian Rand, "The Importance and Relevance of Hegel's *Philosophy of Nature*", *Review of Metaphysics*, c. 60, no. 2, 2007, s. 379-400.

töz olarak görmez, doğal yasaların ötesinde bir nedensel ilkeye başvurmaz. Beiser'e göre *Naturphilosophie* geleneği doğa-üstü bir ilkeye başvurmadan bir metafizik sistem kurduğu için natüralist olarak görülebilir.[45] Pinkard için de, Hegel en netameli konu olan normatif alanda dahi natüralizmle uyumludur.[46] Buna karşın Gardner[47] ve Papazouglu[48] gibi yorumcular Hegel'in anti-natüralist olduğunu iddia etmektedirler.

Birçok yönüyle Hegel natüralizmle uyumlu görünse de en az iki sebepten dolayı natüralizm için Hegel ve Hegel için natüralizm kabul edilebilir değildir. Birincisi, Hegel'in sisteminde doğadan önce gelen ve doğanın içinde nedensel olarak aktif olan İdea vardır.[49] Her ne kadar İdea ayrı bir Platonik alemden gelmese bile, Mantıksal İdea doğadaki İdea'dan ontolojik olarak farklıdır ve önce gelmektedir. Doğa felsefesinin kavramsal ilerlemesi doğal değildir, mantıksal yapıya göredir.

> Doğa *merhaleler sistemi* olarak telakki edilmelidir, her biri zorunlu olarak ötekisinden çıkar, her sonra gelen öncekinin hakikatidir ancak doğal merhaleler birbirlerinden *doğal* olarak çıkmaz, doğanın temelini oluşturan içsel İdea'tan çıkar.[50]

• • • •

45 Frederick C. Beiser, *German İdealism The Struggle against Subjectivism*, s. 524.

46 Terry Pinkard, *Hegel's Naturalism.*

47 Sebastian Gardner, "The Limits of Naturalism and the Metaphysics of German İdealism", *German İdealism*, ed. E. Hammer, Londra: Routledge, 2007, s. 19-50. Gardner Alman İdealizminin daha yumuşak tarzda bir natüralizmin içinde eritilmesine dahi karşı çıkmaktadır.

48 Alexis Papazoglou, "Hegel and Naturalism", *Hegel Bulletin*, c. 33, no. 02, 2012, s. 74-90, s. 84.

49 Hegel, epistemolojideki popüler anlamıyla kullanılan ve tek hakiki epistemik meşruiyet doğa-bilimlerinin gerekçeleridir diyen epistemolojik natüralizmi reddeder. Muhakkak ki Hegel bilimsel bilgi alanında doğa bilimlerinin gerekçelerini kabul eder ama öteki bilgi alanlarında, özellikle felsefede başka gerekçelerin de olduğunu iddia eder. Kenneth R. Westphal, *Hegel's Epistemology:*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2003, s. 52-53.

50 Hegel, PN, § 249, s. 20; GW 20, s. 238. "Die Natur ist als ein *System von Stufen* zu betrachten, deren eine aus der andern notwendig hervorgeht und die nächste Wahrheit derjenigen ist, aus welcher sie resultiert, aber nicht so, daß die eine aus der andern *natürlich* erzeugt würde, sondern in der inneren, den Grund der Natur ausmachenden Idee)

İkinci sebep ise doğada İdea tam olarak gerçekleşmez, kavram ile gerçeklik arasında uyumsuzluk söz konusudur. Tam da bu uyumsuzluk nedeniyle doğa yerini tine bırakır. Dolayısıyla doğa ile tin arasında bir süreklilik olsa bile, *doğadan tine geçiş doğal değildir.* "Neden doğa vardır?" sorusunu, Hegel "çünkü mantıksal İdea kendini özgürce ötekiliğe açmıştır" diye yanıtlar. Yani doğa, kendi dışında İdeadır.

Peki neden tin vardır? Dışsallık İdeanın yapısına uymadığı için, doğa İdeayı varlığa tam olarak taşıyamadığı için, doğanın yetersizliğinden dolayı (*Ohnmacht der Natur*) tin ortaya çıkmıştır. Yani tin doğal organizasyonun devamı değil, doğanın yetersiz kaldığı yerde ortaya çıkan yeni bir ontolojik yapıdır. Yani doğadan tine geçiş doğal bir süreç değildir ve böyle söyleyen birinin natüralist olduğunu düşünmek neredeyse imkansızdır:

> *Çünkü tin doğadan doğal bir biçimde ortaya çıkmaz* (*der Geist geht nicht auf natürliche Weise aus der Natur hervor*). Daha önce § 222 de belirtildiği gibi dolaysız ve tekil olan hayvanın ölümü tinin ortaya çıkışını tesis eder, böyle bir prosedürün manası ten değil tindir. Doğal bir ortaya çıkış olarak değil, Kavram'ın gelişimi olarak anlaşılmalıdır.[51]

Tin doğal güçlerin üst bir organizasyonda devamı değil, yetersiz doğanın çelişkilerinin aşılıp daha üst bir ontolojik kategoride örgütlenmesidir. Bu aşılma doğal değil "doğanın içerisinde yer alan İdea ya da uyuyan kendinde tin tarafından gerçekleştirilir."[52] Dolayısıyla tin doğadan gelir ama doğal değildir. Hegel'in ifadesiyle "tin doğanın içinde kendini hisseder/kökeni oradadır, tin doğada kendisini içinde bulamadığı bir yabancı ile çarpışır."[53]

Görüldüğü gibi Hegel'e göre doğal alanın sınırları vardır. Doğayı, başlangıç ve son olarak kabul eden, "doğal-olmayan" tüm

• • • •

51 Hegel, PSS, I, § 381, Z, s. 47; G.W. 25,2, s. 933. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie des Subjektiven Geistes*, Gesemmelte Werke Band 25,2, (hrsg.) C. Johannes Bauer, Hamburg: Felix Meiner Verlag. (Bundan sonra G.W. 25,2 olarak zikredilecektir.)

52 Hegel, PSS I, § 384, Z, s. 60; GW 25/2, s. 937. "Die Idee oder der in der Natur schlafende ansichseiende Geist hebt deshalb die Äußerlichkeit."

53 Hegel, PN § Introduction, Z 3; GW 24/3, s. 1174. "der Geist ahnet sich darin; abgestoßen von einem Fremden, in welchem er sich nicht findet."

fenomenleri doğal süreçlere indirgemeye çalışan natüralizmle Hegel'in yolu burada ayrılır. Beiser'in çok önemli şekilde dikkat çektiği gibi *Naturphilosophie* geleneği asla doğa-üstü mistik bir güce ya da vitalizme başvurmaz. Ancak buna rağmen doğalcı da değildir, zira Hegel için doğa yetersizdir, çelişkiyi taşıyamadığı için yerini tine bırakır. Doğa zaman-mekanda birbirine dışsal parçaların ilişkilerinden hayvani öznelliğin duyusal İdealliğine kadar bir dizi fenomeni kapsar. Soyut, cansız mekanikten canlı, bedensel öznelliğe kadar uzanan doğa alanında, canlılar tekrar inorganik köklerine dönmek zorundadır. Bu doğal döngü, doğanın kaderidir. Fakat tür kavramıyla birlikte yeni bir alan açılır: *tarih. Res extensa* dan *res gestea* ya dönüşüm gerçekleşir. Bu dönüşüm tözsel bir farklılışma değildir. Söz konusu olan yine aynı bedenlerle, aynı doğanın içinde eyleyen varlıklardır, ancak bu sefer eyleme biçimleri değişmiştir, eylemleri doğa yasalarının sonsuz döngüselliği içinde, evrensel olanda bireyselin yutulduğu bir ortamda değil, öznelliğin, bilincin ve ilerlemenin olduğu tarihin alanında gerçekleşir. Dolayısıyla doğa ile tin arasında bir açıklama boşluğu yoktur. Bilinç, bedenden tözsel olarak farklı değildir, bedenin kendi durumunu farklı şekilde kavrama biçimi, kendi sonluluğunu kavrayarak özgürleşme biçimidir.

> Doğanın incelenmesi öyleyse tinin doğada özgürleşmesi, çünkü tin, Öteki ile değil kendi ile ilişki içerisinde doğanın içindedir. Bu aynı zamanda doğanın özgürleştirilmesidir, doğa zımnen Akıldır ama tin yoluyla akıl doğadan varlığa gelir.[54]

Hegel'de doğadan tine geçişin böyle bir hal, bir perspektif değişikliği olduğunun en iyi örneği psikanalitik teoridir. Kendi bedensel güçlerinin ve eylemlerinin tarihsel özelliğinin farkında olmayan obsesyon nevrozu sahibi bir kişi döngüsel bir şekilde sürekli aynı eylemleri yapmaya zorlanır. Kendi geçmişi ve eylemleri arasındaki ilişkiselliği fark ederek kendini bedeninde ve sosyal ilişkilerinde tanımak suretiyle bedeninin kendine yabancılığını üzerinden atar, eylemi ona dayatılmaz, eylemini özgürce sahiplenir. Buradan doğal güçlerin dışında bir şey olmamasına rağmen, kendini kavrama, refleksiyon, parça bütün ilişkisinin tekrar kurul-

54 Hegel, PN, § 246 Z, s. 13.

ması ve özgürleşme niteliksel bir değişim getirir. Yine de buradaki dönüşüm doğal bir dönüşüm değil, tinsel bir çabanın ürünüdür. Hegel'in ifadesiyle:

> Bu söylediklerimizden doğadan tine geçişin tamamen farklı bir şeye geçiş değil doğada kendine dışsal olan tinin basitçe bir kendine dönmesi olduğu manası çıkmaktadır.[55]

Anlaşılacağı üzere doğa ile tin arasında ya da beden ile bilinç arasındaki ilişki tek taraflı lineer bir ilişki değildir. Karl Marx, Alman İdealizmine kavi bir itiraz dile getirirken "yaşamı belirleyen bilinç değil, *bilinci belirleyen yaşamdır*" demekteydi.[56] Hegel bu natüralist meydan okumaya karşı çıkmazdı, ona göre, evet, organizma ve antropolojik düzeyde, yaşam ve zihin arasında süreklilik vardır ve bilincin belli formları yaşam tarafından belirlenir. Ancak bu bakış açısı Hegel'e göre tek taraflıdır. Öte yandan Heidegger'in, Nazi Partisinin rektörü olarak atandığı Freiburg Üniversitesi'nde yaz sömestrında verdiği, Hegel'in *Hak Felsefesi* Üzerine derslerinde, Marx'ın aksine şöyle demektedir: "Organizma, tinin özünde temellenir, tersi değil."[57] Yani Heidegger'e göre Hegel sisteminde organizmayı belirleyen tindir, *yaşamı belirleyen bilinçtir*. İlginç olarak Hegel bu yoruma da katılacaktır. Gerçekten de tin felsefesi, organizmanın tine ait bir yaşam olarak belirlenmesidir. Ölümle birlikte türsel varlığının bilincine erişmeye başlayacak olan tinin hareketi, geriye doğru organizmanın mevcudiyetini biçimlendirecek, onu çıplak yaşam olmaktan (*bios*) çıkaracaktır. Bu kitapta geliştirilen, *doğanın içinde doğanın ötesine* yaklaşımına binaen Hegel bu iki okuma biçimini, hem kısmen kabul edecek hem de kısmen reddecektir. *Doğa Felsefesi*'nin son cümlelerinde bu ikircikli yaklaşımı şöyle ortaya koymaktadır:

• • • •

55 Hegel, PSS I, § 381, Z, s. 47; GW 25/2, s. 933. "In dem Gesagten liegt schon, daß der Übergang der Natur zum Geiste nicht ein Übergang zu etwas durchaus anderem, sondern nur ein zusichselberkommen des in der Natur außer sich seienden Geistes ist."

56 Marks & Engels, *Alman İdeolojisi: Feuerbach*, çev. Selahattin Hilav, İstanbul: Sosyal Yay., 1968, s. 49. "Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein."

57 Martin Heidegger, *On Hegel's Philosophy of Right: The 1934-35 Seminar*, çev. A. J. Mitchell, New York: Bloomsbury Academics, 2014, s. 180.

Ama tinin kendinde olandan kendisi için olan varlığa doğru bir Oluş süreci olması olayın sadece bir yönüdür (*einseitig*). Doğru, gerçekten de doğa dolaysız olandır –gerçi öyle olmasa bile– Tine göre ötekidir, sadece bir görecedir; dolayısıyla tinin olumsuzu, sadece tinin vazettiği bir şeydir (*nur rein Gesetztes*). Özgür tinin kudreti bu olumsuzluğu içerip aşar. *Tin doğadan sonra geldiği kadar önce de gelir* (*er ist ebenso vor als nach der Natur*). Tin doğanın sadece metafizik İdeası değildir. Doğanın amacı olarak tin, tabii ki doğadan önce gelir. Doğa tinden ortaya çıkmıştır (*sie ist aus ihr hervorgegangen*) ancak ampirik olarak değil ama doğa kendi içinde tini önvarsaydığı/farz ettiği (*voraussetzt*), zaten çoktan doğanın içinde saklandığı için.... O halde tin ilk önce dolaysız doğadan ortaya çıkmıştır (*Der Geist also, zunächst selbst aus dem Ummittelbaren herkommend*) ama sonra kendini soyutlayıp kavrayarak, doğadan kendisini üreterek kendisini özgürleşme iradesi gösterir (*will sich selbst befreien als die Natur aus sich herausbildend*). Tinin bu eylemi (*Tun des Geist*), Felsefedir.[58]

Görüldüğü gibi Hegel sisteminde doğa ile tin ilişkisi tek yönlü ve bir defada nihayete eren basit bir ilişki değildir. Bir yönüyle tin doğal organizmaya bağlıdır, tin doğadan meydana gelen (*emergence*) bir bütünlüktür. Üstelik doğa bütünüyle tinden yalıtılmış, ölü, mekanik bir bütünlük değildir. "Daha değersiz hayvanları incelemekten çocuk gibi iğrenmemek gerekiyor demek ki, ne de olsa doğal her şey harikalık barındırır" diyen Aristoteles gibi,[59] Hegel de doğanın ilahi ve akla uygun olduğunu düşünür: "Tin gibi dış doğa da aklidir ve ilahidir, İdeanın bir tasviridir. Lakin doğada İdea birbirine dışsal unsurlar olarak görünür."[60] Doğa felsefesinin özellikle bir önceki bölümde ayrıntılı incelenen Organik Fizik bahsinde organizmada belirli bir tür bilincin ve proto-benliğin mevcudiyeti gösterilmiş, kendi kendisini bilen *refleksiyon* düze-

• • • •

58 Hegel, PN, § 376 Z, s. 444; GW 24/3, s. 1611.

59 Aristotle, *Parts of Animals*, çev. W. Ogle, I, 5, 645a15-23, *Complete Works of Aristotle c. 1*, ed. J. Barnes, s. 14. "Öyleye en hakir görünen hayvanların incelenmesinden çocukça tiksinip yüz çevirmemeliyiz. Doğanın her alanı büyüleyicidir (marvelous)... çünkü her bir hayvan türü ve hepsi doğal ve güzel olan bir şeyi izhar eder."

60 Hegel, PSS, I, § 381, Z, s. 29; G.W. 25,2, s. 927. "Auch die äußere Natur, wie der Geist, ist vernünftig, göttlich, eine Darstellung der Idee. Aber in der Natur erscheint die Idee im Elemente des Außereinander."

yinde olmasa bile kendine dair iptidai bir bilinci olan, *reflex* düzeyinde bir bilincin varlığı gösterilmiştir.

> Bu derslerin amacı bu Proteus'a söz geçirecek bir doğa resmi ortaya koymak... doğada tinin özgür refleksini görmek (*in der Natur einen freien Reflex des Geistes zu sehen*): Tanrıyı, tin olarak temaşa etmek değil, dolaysız varlığında düşünerek bilmektir.[61]

Doğayı tinden bağımsız düşünmek Hegel için imkansızdır, bu nedenle doğa ve tin diye iki yalıtık varlık alanı da söz konusu değildir. Doğanın içerisinde tinin canlandığı, *düşünme* biçiminde olmasa bile *reflex* biçiminde bir tinselliğin olduğu iddia edilmektedir. Tin bu yönüyle doğadadır ve doğaldır. Ancak bu bölümde ele alındığı gibi doğal yaşam kendi ötesine taşmakta tarihsel-türsel-tinsel yaşama işaret etmektedir.[62] Doğa kendi içsel çelişkisinden dolayı yerini tinsel yaşama bırakmaktadır.

> Doğa bizim tarafımızdan İdealleştirilmiyor aksine doğa ya da doğa Kavramı dışsallığın aşılmasında tamamen yetersiz kalmaktadır ama *doğanın içinde yatan ebedi İdea, ya da doğanın içerisinde işleyen kendinde/zımni tin,* İdealleştirmeyi ve dışsallığın aşılmasını beraberinde getirmektedir.[63]

Öte yandan tinin varlığı doğayı dolaysız olarak ele almayı imkansız kılar, çünkü doğanın, doğa olarak bilinmesi, bilincin ve tinin varlığını gerektirir. Hegel'in tanımladığı biçimiyle felsefenin görevi ise, tinin doğayla birlikte doğadan kendini soyutlayarak nasıl daha üstün bir doğa, *ikinci doğa* yaratığını göstermektir. Demek ki tin ile doğa arasında karşılıklı birbirlerini belirleyen bir ilişki söz konusudur. Yalın doğadan tinin kendini yarattığı ikinci doğaya geçiş bu ilişki sayesinde gerçekleşir.

• • • •

61 Hegel, PN, § 376, Z, 445; GW 24/3, s. 1612.

62 Gilles Marmasse, "The Spirit as the Subject Carrying out the Sublation of Nature", *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, 2009, c. 30, no. 59-60, s. 19-31.

63 Hegel, PSS I, § 381, Z, s. 45; GW 25/2, s. 933. (İtalikler bana ait) "Denken erkennt nämlich, daß die Natur nicht bloß von uns İdealisirt wird –daßdas Außereinander derselben nicht ein für sie selber, für ihren Begriff, durchaus Unüberwindliches ist,- sondern daß die der Natur inwohnende ewige Idee, oder der in ihrem Inneren arbeitende an-sich-seyende Geist selber die İdealisirung."

Anlaşılacağı üzere tin ile doğa ayrı tözler değildir ancak ikisi arasındaki niteliksel farkı da görmek gerekmektedir. Hegel bu farklara sık sık işaret etse de sistemi için kilit önemde olan, doğadan tine geçiş momentini tam temellendirmeden hızlıca geçmektedir. Bu bölümde ölüm, tür ve tarihsellik üzerinden geliştirilen mülahazalar eşliğinde doğadan tine geçişin gerekçeleri şöyle belirlenebilir:

a. Doğadan ortaya çıkmak, onun çelişkisini gidererek doğanın hakikati olmak

"*Bizim için* tin doğayı kendisine *farz eder*, doğanın *hakikati*dir, dolayısıyla *mutlak olarak önde* gelir."[64]

Hegel'e göre, "tin doğadan çıkar, o halde tin doğal bir fenomendir" ya da "tin doğal özelliklerden farklıdır, o halde tin doğal değildir" şeklinde katı soyutlamalar tin-doğa ilişkisini kavrayamamamıza yol açar. Ampirik olarak doğa tinden önce gelir, ama tin yoluyla doğayı tanıyabildiğimizden doğa kavramına tin dolayımı ile ulaşılabilir. Dış dünyanın tecrübesi ilk önce kendi duyularımız yoluyla İdeal olarak bize verildiği için, *bizim için* tin doğadan önce gelir. Doğa, tinin varlık koşuludur (*ratio essendi*), tin ise doğanın anlaşılması için koşuldur (*ratio cogniscendi*). Bu anlamda doğadan tine geçiş mecburidir, çünkü tin olmadan doğa, *bizim için* doğa olarak bilinemeyecekti.

• • • •

64 Hegel, PSS I, § 381 Z, s. 25; GW 20, s. 381. "Der Geist hat *für uns die Natur* zu seiner *Voraussetzung*, deren *Wahrheit* und damit deren *absolut Erstes* er ist." Alıntıda kullanılan farz etmek kelimesi (*vor-aus-setzung*) aynı zamanda kendi varlığı için bir şeyi önceden kendi dışına koymak manasını da içerir. Örneğin Marx *Grundrisse*'de önceden farz edilenleri vazetmek (*das setzen des vorarussetzung*) derken, normalde paranın bizim için çok bilindik bir şey olduğunu ancak paranın işler olabilmesi için metaların değişebilirliği (*Äquivalenz*), ortak pazar ve emek-değer teorisi gibi bir dizi fikrin farz edilmesi gerektiğini gözler önüne serer. Para, tüm bu toplumsal-tarihsel gelişmelerin nihai ürünü, yani *hakikati*dir. Para cari bir sistem olarak işler olmadan; değişebilirlik, pazar ve emek-değer anlamlı olmaz ama paranın aktüel olarak işlemesi için de bunların zaten koşul olarak var olması gerekir. İşte diyalektik tin-doğa ilişkisi de bu şekildedir.

b. Evrensel ve tekil ilişkisinin, tekilin yitip gitmeyecek şekilde yeniden tesis edilmesi

Kitabın tüm kurgusu boyunca gösterildiği gibi aklın işi, tekil-partiküler ve evrensel arasında dinamik kararlı ilişkiyi bulmaktır. Bu yapının doğa aleminde görüldüğü alan organizmadır. Ancak organizma da kendi bedeninin dışına çıkamaz, tekil evrensel yaşamın sonsuz döngüsünde yitip gider.

> Doğa sürekli sonluluğa döner ve fasit bir daire gibi döngü (*Kreislauf*) içindedir. Ölüm, birey ile tür arasındaki çelişkiden zorunlu olarak çıkar.[65]

Tinin ortaya çıkışının en önemli metafizik gerekçelerinden birisi tinsel yaşamın tekil-evrensel ilişkisini restore ederek, ölümle nihayet bulmaması, ölümü içerisine alabilen bir yaşam formu teklif etmesidir. Tarihsel özelliğe sahip tin, partiküler sosyal ve siyasal koşullarda, tekil bir öznenin eylemleriyle evrensel insanlık tarihi içerisinde anlamlı yerini alır. Tarihteki evrensel Tin, tekil bireyde izhar olur, birey de tini izhar eder.

> Bu evrensellik aynı zamanda onun *burada-varoluşudur* (*sein Dasein*). Kendisi-için-varlık olan Evrensel kendisini *partikülerleştirir* ve bu partikülerin içinde kendi ile aynı kılar (*hierin Identität mit sich*). Öyle ise tinin belirlenmesi *kendini izhar etmedir* (*die Manifestation*).[66]

Öyleyse doğadan tine geçişin diğer bir metafizik gerekçesi de tekil ve evrensel arasındaki ilişkinin doğada olandan daha kompleks bir şekilde ifade edilmesine duyulan ihtiyaçtır.

c. Bedensel öznellikten, bedenden çıkmaya, dışsallaşmaya (*Entäußerung*) geçiş

Hayvan bedeni, iç ve dış arasındaki çelişkinin içerilip-aşılması sonucu elde edilmiş somut bir bütünlük olarak telakki edilir. Organizma dışsal olanı içsel olana çevirebilme kapasitesine sahiptir. Ancak bu kapasite ölüm ile son bulur. Can bedeni terk ettiğinde, geriye canlı bir beden değil, dışsal çözülmeye açık bir ceset kalır. Biyolojik olarak ölüm, mukadderata tabi bir dışsallaşmadır.

• • • •

65 Hegel, PSS I, § 381, Z, s. 35; GW 25/2, s. 929.
66 Hegel, PSS I, § 383, s. 53; GW 20, s. 382.

Bu birlik, *mutlak negativitedir*, çünkü Kavram doğada tam olarak dışsal objektiviteye sahiptir, oysa buradaki kendini dışsallaştırma (*seine Entäußerung*) içerilip-aşılır, tin kendisini dışsallaştırarak kendisi ile özdeş hale gelir. Tin bu özdeşlik sayesinde doğadan kendisine geri döner.[67]

Ancak tin düzeyinde, bedenin dışına çıkma, yani dışsallaşma tinsel yaşamın esası haline gelir.[68] Tinsel yaşam, ölümü kendisine dahil edebilen, kendi başkasında kendisinde kalabilen yaşamdır. Ölümle korkutulmayan, ölümü özgürce buyur edebilen (*self-sacrifice*) yaşamdır. Doğal organizma ölümü ötekisi olarak görüp ondan kaçarken, tin ölümün başkalığını ortadan kaldırıp onu kendine katabildiği için doğadan tine geçiş metafizik bir gerekliliktir.

d. Evrenseli hissetmekten, evrenseli bilmeye geçiş

Organizma kendisini tam olarak dışsallaştıramadığı için onun yayılan bilinci ancak bedenin sınırları ve etki alanıyla mahduttur. Hayvanda subjektif ile objektif hissi olarak birbiriyle örtüşür. Eğer yaşamın evrenselliği yaşamdan çekilerek, kendini dışsallaştırarak, bir nesne gibi görünmeye başlıyorsa, burada artık söz konusu olan hissetme değil, bilmedir. Kendine, yaşamını bilme nesnesi yapabilmedir.[69]

• • • •

67 Hegel, PSS I, § 381, s. 52; GW 20, s. 381. "Diese Identität ist *absolute Negativität*, weil in der Natur der Begriff seine vollkommene äußerliche Objektivität hat, diese seine Entäußerung aber aufgehoben und er in dieser identisch mit sich geworden ist. Er ist diese Identität somit zugleich nur als Zurückkommen aus der Natur."

68 Lukacs dışsallaşmayı, yerinde bir şekilde Hegel felsefesinde merkezi öneme sahip bir kavram olarak görür, dışsallaşmayı diyalektik ile materyalizm arasında köprü kuracak kavram olarak değerlendirir. Georg Lukacs, "*Tinin Fenomenolojisi*nin Merkezindeki Felsefi Kavram Olarak Entäußerung (Dışsallaşma)", çev. D. Barış Kılınç, *Alman İdealizmi III: Hegel*, ed. Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu Batı Yay., 2013, s. 213- 252.

69 "....bilinç ama aynı zamanda bilincin nesnesi -tinin var oluşu, kendi kendisini nesne olarak almasıdır. O halde tin düşünendir; var olan bir şeyin düşünmesidir; var olduğunu ve nasıl var olduğunu düşünmesi. Tin bilendir: fakat bilme usu olan bir nesnenin bilincidir. Aynca tin, kendisinin bilinci [Selbstbewußtsein] olduğu ölçüde bilince sahiptir. Yani ben bir nesneyi, onda aynı zamanda kendimi bildiğim, olduğum şeyin benim için aynı zamanda nesne olduğunu, şu ya da bu şey olmadığımı, kendisi üzerine *bildiğim* şey olduğumu bana söyleyen kendi belirlenimimi bildiğim ölçüde biliyorum." Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 59.

> Hayvanın canı henüz özgür değildir çünkü onun canı, daima kendisini duyunun ya da uyaranın belirlenimi ile bir olarak (*als Eins mit*) kendini gösterir....hayvan türünü bilmeden sezer/duyumsar (*dieß empfindet nur die Gattung, weiß nicht von ihr*), hayvanda ne can ne de evrensel kendisi için değildir.[70]

> Sadece insan duyusallığın tekilliği üzerinden düşüncenin evrenselliğine, kendini bilmeye, kendi öznelliğin kavramaya, Ego'ya yükselebilir. Bir başka ifadeyle düşünen tini yaratan insandır, düşünen tin sayesinde ve sadece düşünen tin yoluyla insan özsel olarak doğadan farklıdır.[71]

İlk bakışta kabaca Batı düşünce geleneğinde yerleşik olan insanın ayırıcı özelliğinin düşünen hayvan olması önyargısını Hegel de kabul ediyor gibi görülebilir. Ancak daha önce de değinildiği gibi burada düşünmeden kasıt sadece insanın mental bir faaliyete sahip olması değil, insanın evrensel ile evrensel olarak ilişkiye girebilmesi, yaşamı 'yaşam olarak' kendine nesne kılabilmesidir. Dolayısıyla yaşamla kurulan bu yeni ilişki tarzı yeni bir kavramsal şema gerektirecektir.

e. Kendilik hissinden kendini dışsallaştırmaya, tarihselliğe geçiş

Yukarıdaki dört madde tarihselliğin temel karakterlerini oluşturmaktadır. Kendini dışsallaştırarak kendini bilen tinin eylemlerinin, tekil-evrensel bütünlüğü içerisinde yeniden bir bütünlüğe kavuşarak vazedilmesi, tinin tarihsel karakterini oluşturur. Dolayısıyla bu yeni kavramsal çerçeveyle birlikte yeni bir temporaliteye de ihtiyaç duyulması, doğadan tine geçişin metafizik gerekçelerinden biri olarak görülebilir. Çünkü bu tarz bir temporaliteye sahip olmayı gerektiren nitelikler sadece tinde vardır. Yani tarih diye bir şeyin varlığı metafizik olarak tinin varlığını gerektirir:

> Doğanın en kamil oluşumuna yükseldiği hayvani yaşamda bile Kavram özündeki can-gibi (*soul-like, Seelenhaften Wesen*) bir öze uygun bir aktüaliteye nail olamaz. Dışsallığı ve Dasein'ının faniliğini tamamen aşamaz. Bu ilk defa tinde gerçekleşir, çünkü tin tam da

• • • •

70 Hegel, PSS I, § 381, Z, s. 35; GW 25/2, s. 929.
71 Hegel, PSS I, § 381, Z, s. 49.

Dasein üzerinde muzaffer olmak açısından kendini doğadan ayırır. Bu ayrım demek ki öyle basitçe tinin özü üzerine dışsal bir refleksiyondan değildir. Tin kavramına has dışsallığın aşılmasına idealite deriz. Tinin tüm aktiviteleri muhtelif biçimlerde, dışsal olanın içsel olana, yani tinin kendisine geri çevirilmesinden (*zurückführung*) ibarettir. Bu geri çevirme sayesinde, dışsal olanın İdealize edilmesi ve asimile edilmesi sayesinde tinselleşilir ve tin olur.[72]

f. Yabancılığın ortadan kaldırılması

Tinin tarihselliği, kendini dışsallaştırarak ötekini kendine dahil eden eylemlilik hali ise, o ilkece kendine yabancı olanı reddedecektir. Hegel "çünkü tin için tamamen yabancı bir şey yoktur"[73] derken tin için asla, öteki yoktur, tüm ötekilik özdeşlik içinde yutulur demek istememektedir. Bilakis tinin temel karakteri ötekiliği buyur etmek, daima ötekini kendine katmaktır. Bilim, sanat, din, politika gibi faaliyetlerin temel karakteri bize yabancı gibi duran şeyin bizim ürünümüz olan şeylerle birleştirilmesidir. Doğada hâlâ evrensel yaşam, bizim bireysel ilgilerimize kayıtsız ve yabancı kaldığı için ötekilik ortadan kalkmamıştır. Ötekiliği ortadan kaldıracak olan yeni düzen tin idealliği ile olabileceği için doğadan tine geçiş bir gerekliliktir.

Nitekim tinin yaptığı her şey ancak bir kendini kavramadır (*nur rein Erfassen seiner selbst*) ve bütün hakiki bilimin vazifesi yerde ve gökte her varolanda tinin kendini tanıması gerekliliğidir (*der Geist in Allem,... sich selbst erkenne*).[74]

g. Etkilenmeden eyleme geçiş

Bedenin kendini kurban ederek dışsallaştığı, ötekiliği aşarak yeni bir temporal düzene geçtiği, yani tarihselleştiği düzenin en önemli karakteri eylemliliktir. Tarihselliği yaratan eylem (*Handlung*) bir irkilme sonucu oluşan kas hareketi değil, bütün içinde anlama (*significance*) sahip olan bir davranıştır. Yaşam da dizginsiz bir hareketliliktir ama eylemlilik değildir. Eylemlilik, subjektif

72 Hegel, PSS I, § 381, Z, s. 35; GW 25/2, s. 930.
73 Hegel, PSS I, § 377, Z, s. 5; GW 25/2, s. 921. "Ein durchaus Anderes ist für den Geist gar nicht vorhanden."
74 Hegel, PSS I, § 377 Z, s. 5; GW 25/2, s. 921.

olanın objektifleştirildiği, dışsallaştırıldığı ve bu dışsallaşmanın da bir bütün içinde anlama sahip olduğu hareketliliktir. Örneğin boşaltım sırasında da, bedenin içinde olan dışsallaşır ama bu tarihsel bir eylem değildir, çünkü tinin kontrolünde olmayan doğal hareketlerin tazyikiyle yapılan ve bütün içinde anlama sahip olmayan bir davranıştır. Oysa yabancılığı ortadan kaldırmaya yönelen tin bu tarihsel hareketiyle yaptığı her manevra geçmiş ve gelecek için anlamlı sonuçlara sahip olacağı için tin saf aktivitedir, aktivitesi yabancılığın olumsuzlanmasıdır, davranış kipi eylemdir. Demek ki yeni bir temporalite kipi beraberinde yeni bir aktivite kipi de getirdiği için metafizik olarak doğadan tine geçiş bir gerekliliktir.

> Tin mutlak dinginsizliktir, saf aktivitedir, müdrikenin tüm sabit belirlenimlerinin idealitesi ya da olumsuzlamasıdır.[75]
>
> "[Tinin] özü eylemdir, kendi kendinin ürünüdür."[76]

h. Özgürlük

Kendini dışsallaştırma, yabancılığı ortadan kaldırma ve bilmeye yönelen eylemlilik özelliklerine sahip olan tinin tarihsel hareketi, özgürlüğü getirir. Zaten Hegel için özgürlük, bir başkası tarafından sınırlanmama, kendi kendine belirleme/sınırlama demektir.

> Tinin tözü özgürlüktür (*Die Substanz des Geistes ist die Freiheit*), yani bir başkasına bağlı olmama, kendi kendisi ile ilişki kurmadır... Ne de güzel demiş İsa, "Hakikat Tini yaratır, Özgürlük tini hakiki yapar" (*Die Wahrheit macht den Geist, wie schön Christus gesagt hat, frei; die Freiheit macht ihn wahr*). Tin basitçe ötekine dışsal olduğu için ötekinden bağımsız değildir, o bağımsızlığını ötekisi ile birlikte elde eder. Tinin özgürlüğü ötekinden kaçarak değil, bilakis ötekini aşarak aktüalize eder. (*Die Freiheit des Geistes ..., kommt nicht durch die Flucht vor dem Anderen, sondern durch dessen Überwindung zur Wirklichkeit*).[77]

• • • •

75 Hegel, PSS I, § 378 Z, s. 11; GW 25/2, s. 923. "Die Natur des Geistes auszudrücken; der Geist ist nicht ein Ruhendes, sonder vielmehr das absolut Unruhige, die reine Thätigkeit,..."

76 Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 60.

77 Hegel, PSS I, § 382 Z, s. 51; GW 25/2, s. 934.

Eğer tin, kendini kurban ederek kendi dışına çıkıyor, kendi başkasını kendine dahil edebilen dışsallaştırmayı başarabiliyorsa, bunu da dışarıdan etkiyle değil kendi eylemliliğiyle başarabiliyorsa, tinin eylemi özgürlüğün ta kendisidir. Doğa düzeyinde yabancılık hâlâ ortadan kalkmamıştır, tin düzeyinde ise yabancılık adım adım ortadan kalkar. Kısacası doğa düzeyinde henüz özgürlük gelişmediği için, özgürlüğü realize edecek yeni bir sistemin var olma gerekliliği doğadan tine geçişe bir başka gerekçedir.

Hegel sisteminde "doğadan tine geçişin metafizik gerekçeleri nedir?" diye sorduğumuzda saydığımız bu gerekçeler üzerinden Hegel için "Tin nedir?" sorusuna muvakkat bir cevap verebiliriz. Tin, *öteki*liğin *kendi*liğin içine alınarak *bilindiği özgür eylemlilik*tir. Ötekiliği kendine dahil etme, kendini dışsallaştırma (*Entaußerung*) ve dışsal olanı kendine katma (*Er-inner-ung*) çifte hareketiyle gerçekleşir. Tinin tarihsel boyutu bu çifte hareketten kaynaklanır. Tarihsel olan, hem kendi fani bedenini dışsallaştırarak kendi yaşamının ötesine geçmeye (dolayısıyla ölüm gibi bir şeye *quasi-death*) hem de bu dışsallaşmanın manalı bir bütün içinde kapsanmasına (hatırlanma *Erinnnerung*) dayanır. Öyleyse tinin, benlik ve ötekilik arasındaki bu ebedi salınımı, onun tarihsel karakterini oluşturur. Bununla birlikte öznenin nesneleşmesi (dışsallaşma) ve nesnenin özneleşmesi (içe alma, *apperception*) bilme sürecinin başat unsurlarıdır. Eğer bilmenin (*Erkentniss, cognition*) özü, özne ile nesnenin karşılaşma ve işlenme süreci ise, tinin tarihsel karakterinden kaynaklanan özneleşme ve nesneleşme hareketi bilme sürecini tesis eder. *Tinin Fenomenolojisi*'nde gösterildiği gibi mutlak bilgi özne-nesne arasındaki bu tarihsel çaba sonucu ortaya çıkar. Bilgi, Fichte'nin formüle ettiği gibi özne ve nesne arasındaki bitimsiz çabadır.[78] Fichte sonrası Alman İdealizminde bilme, öznenin nesneyi kendine temsil ettiği epistemolojik yapıdan çıkarılıp, özne ve nesnenin özgürlüğe doğru ilerle-

78 Ben'in bu bitmek bilmeyen kendi ötesine uzanan aktivitesinden (*Unendliche hinausgehende Thätigkeit des Ich*), ki tam da bu sonsuzluğa gittiği için hiçbir şey ondan ayrılamaz, bir çarpışma/sadme meydana getirir (*geschieht ein Anstoß*). Hiçbir şekilde bu çarpma ile tüketilemeyen hareket (*Thätigkeit*), kendine döner (*wird reflectirt*), içsel olarak harekete geçilir ve tam tersi bir yöne döner. J. G. Fichte, *The Science of Knowledge*, s. 202.

yen çaba sonucu ortaya çıktığı, temsili-olmayan, transandantal-tarihsel[79] bir etkileşime dönüşmüştür. Öyleyse tinin özünü teşkil eden bilme; önceden hazır bir programın temsili bir işlem süreci değil, enaktif faaliyetiyle anlam üreten dinamik, tarihsel, ontolojik bir eylemlilik halidir. Bu nedenle Hegel için, bilinç, iletişim, devlet, tanrı gibi tinsel varoluşlar doğal varlıklar gibi ontik olarak değil, eylemleriyle kendilerini açan tarihsel, ontolojik varoluşlar olarak kavranması gerekir.

Tarihselliğin dinamiği olan dışsallaşma ve içe alma aktivitesi bilmenin özünü oluşturur, yani bilme, ötekinin bene dahil edildiği (spontanitenin faaliyeti) ve benin dışsallaşıp ötekine dönüştüğü, nihayetinde bene yabancı olan şeyin içerilip aşıldığı ontolojik eylemliliktir. Dolayısıyla bu tarihsel epistemoloji, teorik olmaktan ziyade pratiktir, özgürlüğe dairdir. Birinci bölümde tanımlandığı gibi Hegel'e göre özgürlük, başkası tarafından sınırlanmama, eylemin kendinden kaynaklanmasıdır (*autonomie*). Eğer tinin çifte hareketi kendilik ve başkalığı sürekli ortadan kaldıran, başkasını bilirken kendini bilen, kendisi olurken bir başkası olan bir hareket ise, bu epistemolojik hareket aynı zamanda pratik bir özgürleşme hareketidir. Ancak zorunluluktan özgürlüğe bir kalemde geçilmemektedir. İşte bu şekilde muhtelif merhalelerle adım adım özgürleşmenin ortaya koyulması Tin Felsefesinin vazifesidir.

Hasılı, buradaki şerhimizde tinin özünü oluşturan dört kavram ortaya çıkmaktadır: *tarihsellik, bilme-bilinç, eylemlilik, özgürlük.* Bu dört kavramın karakterize ettiği ontolojik düzlem tinin alanıdır. Bu nedenle Hegel dışsallık, kendi-dışında-olma ile karakterize ettiği doğa alanının yerini, yeni bir kavramsal çerçevenin kullanılması gerektiği tinsel alana bırakması gerektiğini düşünür. Tarihsellik, bilinç, eylemlilik ve özgürlük kavramlarının işlevsel olduğu alanlar, ne sadece bireysel-psikolojik ne de sadece sosyolojiktir. Bundan dolayı Hegel tini üç farklı düzlemde inceler.

i. Benlik ile ilişkisi içinde tin, benliğin içselliğinde İdeanın *İdeal* bütünlüğü, *öznel tin*
ii. Özgürlüğün elde hazır bulunan zorunluluk olduğu bir *dünya* (*Welt*) üreten ve beraberinde böyle dünya getiren, *realite* formunda *nesnel tin*

79 Bu ifade oksimoron gibi görünebilir ancak yukarıda şematize edilen mantıksal zamansallık bağlamında anlamına kavuşacaktır.

iii. Nesnel tin ile İdealitenin ya da Kavramın Birlik olarak ebediyen meydana getirildiği mutlak hakikatinde tin, *mutlak tin*.[80]

Birinci düzlemde, yaşayan doğal organizmanın kendi bedeni, çevresi ve kendi gibi diğer canlılarla kurduğu ilişkinin mahsülü olan antropolojik-psikolojik durum incelenir. Burada benlik ile öteki arasındaki tarihsel ilişkinin canlı bireyin eylemleri yoluyla nasıl kendini bilmeye, özgürleşmeye doğru geliştirdiği sergilenir. Tarihsellik, eylem, özgürlük ve bilinç, sadece bireyin zihninde ve bireysel ilişkilerinde değil, aynı zamanda toplumsal düzeyde de ifade olunur. Aile, cemaat, toplum ve devlet gibi sınırlı tarihsel yapıların kendine özgü içeri alma ve dışsallaştırma (tarihsellik), eyleme ve bilme biçimleri vardır. Belli bir tarihsel dünya yaratan bu sosyolojik-politik alan da kendi bağlamında düşünülmelidir. Bir de insanlığın bütününün kendini bilmesine, özgürleşmesine dair olan bir düzlem vardır ki; bu din, sanat ve felsefe-bilimden oluşan bu katmana *Mutlak Tin* der Hegel. Felsefe-bilim, sanat ve din gibi kurumları vasıtasıyla doğada ve sosyal yaşamda kim olduğumuzu ve yerimizi belirleriz.[81] Mutlak tin ebedi iken, İdeanın zamansal tezahürleri olan öznel ve nesnel tin henüz ebedi değil, sonlu/fanidir (*endlich*). Yine de her şeyde olduğu gibi, fani tinde de İdea işler haldedir. Hegel'in özetiyle:

> Fani tinlerde zaten işlerlikte Tinin İdealistik doğasını kavramak suretiyle ... tin kendi kendini tamamen kavrayan aktüel İdea, yani mutlak Tin haline getirir. Daha fani tin bölümünde bile İdeallik başlangıcına dönen hareket manasına gelir. Bu hareketin ilk evresi başlangıçtaki halini ötekisi yoluyla olumsuzlar ve olumsuzlamanın olumsuzlaması ile kendine döner, kendisini mutlak negativite, kendinin sonsuz olumlaması olarak kanıtlar. Bununla uyumlu olarak, fani tinde ele aldığımız tinin özü evvela doğa ile doğrudan birlik içerisindedir, sonra doğaya karşıt olur ve nihayet karşıtlığı içerip aşarak içine alıp doğa ile birlikte olur. Böyle anlaşıldığında fani tin bir bütün olarak, İdea olarak bilinir.[82]

• • • •

80 Hegel, PSS I, § 385, s. 65; GW 20, s. 383.

81 Pirmin Stekeler-Weithofer, "From Satisfaction of Desire to Fullfilment of Intentions: Hegel on Bodily Basis of Higher Intelligence", *Hegel's Philosophical Psychology*, Ed. S. Hermann-Sinai, L. Ziglioli, New York: Routledge, 2016, s. 37-54, s. 43.

82 Hegel, PSS I, § 381 Z, s. 41; GW 25/2, s. 931.

Tin yine Kavramın doğasına uygun olarak, önce bireysel-*tekil* düzeyde kendinde (*an sich*), bireyin ötesinde–*partiküler* düzeyde kendisi-için bir dünya olarak (*für sich*), son olarak tekil insanlığın bütününe dair, sanat-din-felsefe gibi *evrensel* ürünler şeklinde, üçlü bir dinamizmle incelenir. Aristotelyan gelenekte nasıl can (*psükhe*) ve akıl (*nous*) beşeri ve insani yaşamın ardışık formları (*edios*) olarak birbirine bağlı ve iç içe ele alınıyorsa, Hegel'in tin felsefesi de organik beden ile kognitif ve entelektüel faaliyetler arasında farklı formlar altında bir süreklilik görmektedir. Zihinsel yaşam organik bedene bağlı olarak açığa çıkar, ancak her organik bedene sahip canlı zihinsel yaşama sahip değildir, ayrıca zihinsel yaşam da sadece bilinçle (*consciousness*) sınırlı değildir.[83] Subjektif, objektif ve mutlak tinin üç düzeyine üç farklı zihin ya da bilgi düzeyi düşmektedir: *Subjektif Tin*, bilme faaliyetini zihin ve bilinç açısından ele alır (*mens, conscienta*); *Objektif Tin*, bireysel zihinsel faaliyetin ötesinde real bir dünyada işler halde bulunan rasyonalitedir (*ratio, intellectus*), son olarak bireyleri ve toplumları aşarak üretilen ortak bilim ve sanat faaliyeti (*spiritus*) ise *Mutlak Tin*'dir.[84]

Bu çalışmada hususen doğa-kültür ilişkisi incelendiği için tinin, doğal beden ile ilişki içinde olduğu öznel tin kısmı ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Öznel Tin içerisinde *Antropoloji*'nin konusu olan Can (*Seele*) tam da doğa ile tin arasındaki orta yeri tutar.

> Can, bir yandan ardında bıraktığı doğa ile, öte yandan doğal candan kendini özgürleştirerek ahlaki özgür dünya arasında orta yeri tutar.[85]

Bu bölümde gösterildiği gibi Hegel'de doğadan tine geçiş; keskin bir kopuş olarak değil, tinin doğa ile ilişki içinde ve doğanın içerisinde, kademe kademe kendine gelme/uyanma (*erwachen*)

• • • •

83 R. Dien Winfield, *The Living Mind*, Londra: Rowman & Littlefield Publishers, 2011, s. 54, 56.

84 Pirmin Stekeler-Weithofer, "From Satisfaction of Desire to Fullfilment of Intentions", s. 43.

85 Hegel, PSS II, § 391 Z, s. 27; GW 25/2, s. 951. "Diese steht in der Mitte zwischen der hinter ihr liegenden Natur einerseits, und der aus dem Naturgeist sich herausarbeitenden Welt der sittlichen Freiheit andererseits."

süreci olarak ele alınır. Gösterileceği gibi, Hegel bu prosedürel-sistematik yaklaşımıyla[86] modern felsefenin en baş ağrıtan konusu bilinç-beden, ruh-madde, doğa-kültür ilişkisi sorununu baypas eder. Çünkü öznel tin evresinde doğa ve tin birbirlerinden ayrılmazcasına iç içedir, burada tin doğa-tin ya da doğanın tinidir.

> Tin kendisi ile ilişkisinde bir başkası ile ilişki içinde durduğu müddetçe tin sadece *özneldir*, doğadan meydana gelen Tin evvela bizatihi Doğa-Tindir (*Naturgeist*).[87]

Doğadan tine kademeli geçişi incelemeden önce bu bölümdeki tartışmayı yeniden gözden geçirmek faydalı olacaktır. Öncelikle doğada Kavram'ın gerçekleşmesi olarak tanımlanan biyolojik canlının real varlığının biyolojik bedenle sınırlı olması olgusundan yola çıkarak hayvan tekinin yok olup geriye sadece evrensel türün baki kaldığı gösterildi. Böylelikle hayvanın, tür ile birey arasındaki gerilimi taşıyamadığı ortaya konuldu. Hayvani yaşamda evrensel hissedilir ancak kavranamaz, çünkü hissi-beden yok olduğunda tekil-evrensel ilişkisi de çökmüş olur. Tekil ile evrensel arasındaki ilişkiyi yeniden restore edecek form, *ölümü yaşamın içine* dahil edebilecek form, tinin yaşamıdır. Tin, bedenine hapsolmadan beden dışında realize olabilme özelliği sayesinde tarihsel bir karakter kazanır. Biyoloji ile tarih arasında duran *tür* kavramı bu geçişi mümkün kılmaktadır. Türü içerisinde hiçleşmeden kalabilen tinsel yaşamla birlikte yeni bir temporalite düzlemi açılır. Burada Hegel sistemine has üç tür temporalite düzeyi olduğu iddia edilerek, tarihselliğin ancak tinsel yaşam için söz konusu olabileceği ileri sürülmüştür. Bu yeni temporalite doğa düzeyindeki temporaliteden farklı bir kip olduğu için yeni bir kavramsal şemayı gerektirmektedir. Dolayısıyla tarihsel tinin kavramları ve ilişkileri, doğal dünyanın kavramsal örgüsü ile bütünüyle açıklamaz. Buna dayanarak Hegel'in büyük oranda natüralizm ile hem-

• • • •

86 Rainer Schäfer, "Das prozedurale Leib-Seele Konzept bei Hegel", *Geist und Psyche: Klassische Modelle von Platon bis Freud und Damasio*, ed. E. Düsing, H.-D. Klein, Würzburg, Königshausen & Neumann GmbH, 2008, s. 193-231.

87 Hegel, PSS I, § 385 Z, s. 67; GW 25/2, s. 940. "So lange der Geist in der Beziehung auf sich als auf ein Anderes steht ist er nur der *subjektive*, der von der Natur herkommende Geist und zunächst selbst Naturgeist."

fikir olmasına rağmen, doğal yaşamın içerisinde yeni bir perspektif değişimi ile tinsel yaşamın ortaya çıktığını göstermesi nedeniyle, natüralizm ile uyuşmadığı gösterilmiştir. Kendi türünü kavrayabilen tinsel yaşam, doğal yaşam değildir. Bu nedenle doğalcı/natüralist kavramsal repertuar ile anlaşılamaz. Buna binaen yeni bir temporaliteye, yani tarihselliğe dayalı bir kavramsal şemayı gerektiren bir analize geçmenin gerekçeleri burada maddeler halinde verilmiştir.[88] Bu gerekçeler muvacehesinde, Hegel sisteminde doğadan tine geçişin neden bir sistematik zorunluluk olduğu gösterilmiş; doğadan tine geçişin nasıl olduğunu anlamlandırdıktan sonra "Tin nedir?" sorusuna özgün bir yanıt verilmiştir. Buna göre Tin, *öteki*liğin *kendi*liğin içine alınarak *bilindiği özgür eylemlilik*tir. Tinin özgürleşme, dışsallaşma, yabancılığı ortadan kaldırma ve kendini bilme karakterlerini gerçekleştirmesini mümkün kılan merhaleleri sistematik olarak sergilemek Tin felsefesinin görevidir. Kendini bilen özgür eylemliliğe giden yol da, biyolojik *yaşamın içerisinde onun ötesine* geçen antropolojik zeminle açıklanmaktadır. Bir sonraki bölümde tinsel yaşamın temelleri olan antropoloji incelenecektir.

2. Doğada-n Bilincin Uyanışı: Antropoloji

> "Bilim adamları bizimki gibi zihne sahip olmak için bizim gibi düşünmek, niyet etmek, hesap yapmak gerektiğini düşümeye meylettiler....Daha iyi bir hedef, alışkanlıkları olan robotlar yapmaktır. Benim tezim; sadece alışkanlıları olan varlıkların bizim gibi zihni olabileceğidir." (Alva Noë)[89]

Bir önceki bölümde Tin; benlik ve öteki, tekil ve evrensel arasındaki ilişki sürecinde açığa çıkan tarihsel karakterli, özgürleşmeye doğru ilerleyen bir eylemlilik biçimi olarak tanımlandı. Ta-

• • • •

88 "Nicolai Hartmann'a göre Hegel bizi felsefenin Kolombus'u olması sebebiyle ilgilendiriyor. Çünkü Hegel felsefi araştırma için geleneksel felsefenin ele almadığı bir realite alanını ilk defa gördü. ....Birey ve birey-üstünün karşılıklı etkisi, tarihi dediğimiz olayın da imkan şartıdır." Hermann Wein, *Felsefi Antropoloji*, çev. İsmail Tunalı, Ankara: Fol Kitap, 2019, s. 22, 24.

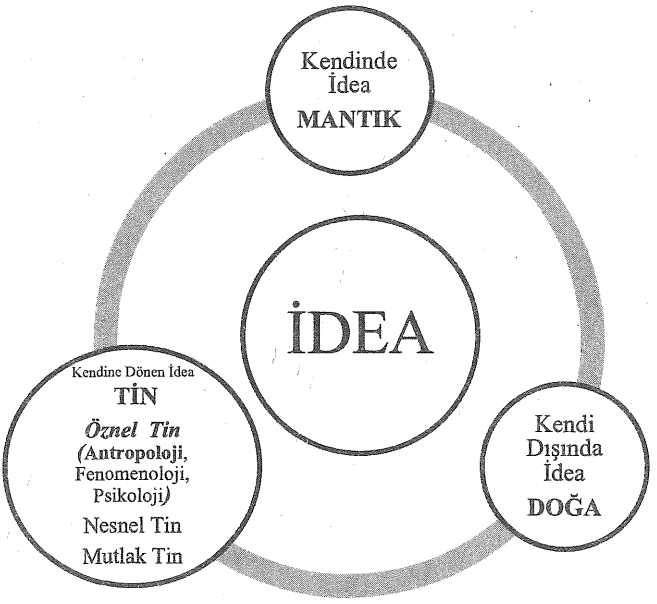
89 Alva Noë, *Out of Our Heads*, New York: Hill and Wang, 2009, s. 98.

rihsellik, özgürlük ve eylemlilik özelliklerini haiz bu yeni yaşam biçiminin bireysel öznelik düzeyinde, farklı veçheleriyle incelenmesi Hegel'in sisteminin üçüncü bölümü olan *Tin Felsefesi*'nin (*Die Philosophie des Geistes*) birinci bölümü olan *Öznel Tin* (*Der subjektive Geist*) kısmının temasıdır.[90] Sistem içinde Öznel Tinin yeri şu şekilde resmedilebilir:

Öznel tin Hegel'in her zamanki kavramsal şeması gereği yine evrensel-partiküler ve tekil olmak üzere üçlü bir yapıda ele alınır. Bu yapıya göre *Antropoloji* soyut evrensel, *Fenomenoloji* Partikü-

• • • •

90 Hegel'in *Mantık, Tinin Fenomenolojisi* ve *Hak Felsefesi* üzerine devasa bir literatür olmasına rağmen öznel tin kısmı diğerleri kadar ilgi çekmez. Ansiklopedi 1817, 1827 ve 1830'da üç kere gözden geçirilip yayınlansa da bu kısım ekler -*Zusätze*- olmadan kısa ve anlaşılmaz bir haldedir. Pöggeler ve Nicolin'in ilk yayınladığı ansiklopedide ve William Wallace'ın ilk ingilizce çevirisinde ekler yer almaz. Ancak 1975'te Findlay ekleri Oxford baskısına yerleştirmiş ve tüm ekleriyle birlikte üç cilt halinde çevirisi 1978'de J. M. Perty tarafından yapılmıştır. Dolayısıyla Hegel'in öznel tin felsefesi İngilizce ve Almanca konuşulan dünya için hâlâ bakir bir konudur. Ancak 1970'lerden sonra mütevazı bir ilgi oluşan bu konuda Özellikle 90'larda bir yeniden canlanma yaşansa da müstakil monografi ve derlemeler parmakla gösterilecek kadar azdır: Hegel, *Enzyklopädie der philosophichen Wissenschaften (1830)*, ed. F. Nicolin, O. Pöggeler, Hamburg: Meiner Verlag, 1959. (GW, 20). Hegel, *Hegel's Philosophy of Mind*, çev. W. Wallace, Oxford: Clarendon Press, 1975. (Bundan sonra PM olarak verilecektir.) Iring Fetscher, *Hegels Lehre von Menschen*, Stuttgart: Frommann Holzboog Verlag, 1970. Murray Greene, *Hegel on the Soul: A Speculative Anthropology*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1972. *Hegels Philosophische Psychologie*, ed. Dieter Henrich, Hegel-Studien Beiheft 19, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2016. Willem deVries, *Hegel's Theory of Mental Activity*, Ithaca NY: Cornell University Press, 1987. *Hegels Theorie der subjektiven Geistes*, ed. Lothar Eley, Stuttgart: Frommann-Holzboog Verlag, 1990. *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*, ed. F. Hespe, B. Tuschling, Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1991. Micheal Wolff, *Das Körper-Seele Problem*, Frankfurt: Klostermann, 1992. Daniel Berthold-Bond, *Hegel's Theory of Madness*, Albany: State University of New York Press, 1995. Heikki Ikäheimo, *Self Conciousness and Intersubjectivity*, Finland: University of Jyväskylä Publications in Philosophy, 2000. Dirk Stederoth, *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes*, Berlin: Akademie Verlag, 2001. *Essays on Hegel's Subjective Spirit*, ed. R. Stern, Albany: Suny Press, 2012. Michael J. Inwood, *A Commentary on Hegel's Philosophy of Mind*, Oxford: Clarendon Press, 2007. *Hegel's Philosophical Psychology*, ed. S. Hermann-Sina, L. Ziglioli, New York: Routledge, 2016.



Şekil 5: Hegel Sisteminde Öznel Tin ve Antropoloji'nin Yeri

ler, *Psikoloji* ise tekil-evrensel momentleri oluşturur.[91] Öznel tin de Kavram'ın kendinde, kendisi için ve kendinde-ve-kendisi için yapısına binaen üç kısma ayrılır:[92]

i. *Kendinde* ya da *dolaysız* olan, *can* (*Seele*) ya da *Doğa-Tin* (*Natur-Geist*) *Antopoloji*nin konusudur

ii. *Kendisi için* ya da *dolaylı*, yine de kendine ve bir başkasına refleksiyonda özdeş kalan, *ilişki* içinde (*im Verhältnis*) Tin ya partkülerleşme, yani *bilinç* (*Bewußtsein*) *Fenomenoloji*nin konusudur

iii. *Kendini kendisi belirleyen Tin*, kendisi için Özne, *Psikoloji*nin konusudur.[93]

Bu ilerlemeden anlaşılacağı üzere her ne kadar tinin özü kendini bilmek olsa da, doğa ile tinin iç içe olduğu *Antropoloji* evre-

• • • •

91 Hegel, PSS, I, § 387, s. 83; G.W., 25,2, s. 943.

92 Klaus Düsing'in dikkat çektiği gibi bu taksim Mantığın belirlenimlerini de yansıtmaktadır. Dolaysız, soyut *Varlık*, ilişki ve karşıtlık *Öz*, bunların bütünlüğü *Kavram*. Klaus Düsing, "Endliche and Absolute Subjektivität", *Hegels Theorie der subjektiven Geistes*, s. 49.

93 Hegel, PSS, I, § 387, s. 79; G.W., 20, s. 386.

sinde özbilinç ya da Ego söz konusu değidir. Bu düzeyde mental (*mens*) bir faaliyet olsa bile, kognitif olarak benlik bilinci işlerlikte değildir. Ancak yine de Hegel, organik canlı bedenin kendisi ve çevresiyle kurduğu bu bilinçdışı ilişkiyi de, zihinsel faaliyetlerin bir unsuru olarak görmektedir. Beşeri bilinç ya da organizma düzeyindeki bilinç (*Seele*) sadece bilincin imkan koşulu olarak yer almaz. Bu evrede, henüz spontan Ben ile dış etkilenimler arasında keskin bir ayrım yapılamamakta, bilinç içerisine gömülü olduğu çevresel ve bedensel faktörlerden yalıtılamamaktadır. Hegel'in ifadesiyle burada "doğanın içinde hissedilen, kendi bedenselliği ile ilişkilenen, henüz benlik ve özgür tin olmayan yerden başlarız."[94] Bu düzeyde, zihinsel faaliyet öznenin faaliyeti olarak vazedilmemiş,[95] sadece duyumsayan bedenin etkilenimleri şekilde verili bulunmuştur. Bu nedenle burada incelenen, verili bir coğrafi ve tarihsel dünya içerisinde kendini bulan bedenin, zihinsel yaşamının olgusallığıdır (*facticity*). Bu nedenle antropolojik bilinç sadece bilinç için bir koşul değil, kendisi bizatihi bir bilinç biçimidir. "Kendisinin bilincine varmasa dahi daha başından itibaren tin, tindir"[96] diyerek Hegel antropolojinin sadece bilinçli tinsel faaliyetlerin koşulu değil, tinsel yaşamın bir parçası olduğunu belirtmiştir.

Hegel'in *Antropoloji*'sinin neden doğanın alanına değil de tinin alanına ait olduğu Hegel yorumcuları arasındaki temel tartışma konularından biridir.[97] Yukarıda belirtildiği gibi eğer tin, bilinçli, tarih-

• • • •

94 Hegel, PSS I, § 387 Z, s. 85; GW 25/2, s. 944. "Wir müssen also von dem noch in der Natur befangenen, auf seine Leiblichkeit bezogenen, noch nicht bei sich selbst seienden, noch nicht freien Geiste anfangen."

95 Hegel, PSS I, § 387 Z, s. 85; GW 25/2, s. 944. "Unposited reality, noch nicht gesetzte, folglich eine seiende, eine durch die Natur gegeben sein."

96 Hegel, PSS I, § 385 Z, s. 67; GW 25/2, s. 939.

97 Hans-Friedrich Fulda'nın iddia ettiği gibi *Antropoloji*'deki *Seele*'nin hayvan ile insanın ortak psikofizyolojik özelliklerine değinmesi ve ancak Psikoloji bölümünden sonra insani (*menschliche*) özelliklerden bahsedilmesi konuyu doğanın alanına yaklaştırmamaktadır. Hans Friedrich-Fulda, "Anthropologie und Psychologie in Hegels 'Philosophie Des Subjektiven Geistes'", *İdealismus als Theorie der Repräsentation?*, ed. R. Schumacher, O. R. Scholz, Paderborn: Mentis 2001, s. 101-125, s. 104. Öte yandan Birgit Sandkaulen bu görüşe karşı çıkmaktadır. Bkz. Birgit Sandkaulen: " 'Die Seele ist der existierende Begriff.' ⇨

sel karakterli bir öznenin eylemlilik hali ise, doğal niteliklere böylesine bağlı olan bu alan neden hayvani değil de insani yaşamın bir parçası olarak ele alınmaktadır? Dahası *Antropoloji*'de ele alınan ekolojik yaşam ile etkileşim, duyu, benlik hissi, duygu gibi konular zaten öncesinde organizma ve hayvan başlığında ele alınmıştır.[98] Öyleyse sistematik açıdan bu benzerlik ne ifade etmektedir?

Birincisi ve en önemlisi, Hegel için doğa ile tin, hayvan ile insan arasında tek bir ayrım çizgisi yoktur. Hegel bu sistematik yumuşak geçiş ile, insan-hayvan, doğa-kültür arasındaki ontolojik dualizmi baypas etmiş, düalistik açıklamanın yerine hayvandan insana, bedenden bilince doğru ilerleyen *jeneolojik* bir model ikame etmiştir. Böylece *Antropoloji*'nin fizyolojik belirlenimleri, Hegel sisteminin monist yapısı için hayati bir rol üstlenmektedir.

İkincisi, organizma ve antropoloji başlıklarında ilk intibada benzer konular ele alınsa bile görüleceği gibi bu temaların incelendiği bakış açıları iki bölümde birbirinden farklıdır. Organizma konusu işlenirken duyu, benlik hissi, bedenin yönelimselliği gibi bahisler organizmanın kendini doğa içerisinde ve ondan ayrı birey olarak bir arada nasıl tuttuğu sorunu ile ilgilenirken, *Antropoloji*de bu konular, organizmanın bedenselliğinden nasıl adım adım uzaklaşarak kendine mesafe koyduğu sorunu ile ilgilenmektedir. Organizma başlığında hayvanın kendi bedeni içerisinde kalarak nasıl bedenini idealleştirdiği sorusu temel ilgi iken, *Antropoloji*de canın (*soul*) beden üzerinde nasıl kontrol sağladığı sorunuyla ilgilenilir. Nihayetinde varılmak istenen nokta "zihnin beden üzerindeki hakimiyeti, yani bedenselliği indirgenmekten, bedeni zihnin bir göstergesi olarak (*zu einem Zeichen*) sahnelemeye" doğru gitmektir.[99]

• • • •

Heruasforderung philosophischer Antropologie", *Hegel-Studien*, Band 45, 2010, s. 35-50, s. 40-41.

98 Wolff'a göre antropoloji iki açıdan yorumlama konusunda sıkıntı oluşturmaktadır: Birincisi zaten hayvan canından (*Tierseele*) bahsedildiğine göre burada hususen insani candan bahsedilmesi beklenirdi ancak genelde insan ve hayvanların ortak özelliklerinden bahsedilmektedir. İkincisi ise can (Seele) denince genelde içsel, ruhani, duygusal yaşam anlaşılırken burada ele alınan konular büyük oranda fizyolojiktir. Micheal Wolff, *Das Körper-Seele Problem*, Frankfurt: Klostermann, 1992, s. 32.

99 Hegel, PSS I, § 387 Z, s. 85; GW 25/2, s. 944. "Diesem Kampfe folgt der Sieg der Seele über ihre Leiblichkeit die Herabsetzung und das ⇨

Dolayısıyla *Antropoloji*, ne hayvani bedensellikten tamamen ayrı ontolojik olarak yepyeni bir alandır ne de insanlığın sadece hayvani yönü ile sınırlanmaktadır. Hayvan ile insan arasındaki *beşeri* boyutu analiz etmeyi hedeflemektedir. O halde antropolojinin konusu bizatihi insan değil, insani bilincin buz dağının altında kalan temellerinin gün yüzüne çıkarılmasıdır. Hegel'in vazih bir şekilde ifade ettiği gibi: "Böyle demek tabir-i caizse *Antropoloji*nin konusu *insanlığın temelleridir.*"[100]

Bununla birlikte canlı bedenin zihinselliği benlik bilincinin ortaya çıkması için zemini de hazırlar. Eğer bedenlenmiş bir zihinsel faaliyet olmasaydı bilinç de mümkün olmazdı, çünkü Hegel'e göre "*bilinç can*ın içerisinde uyanır/kendine gelir" (In der *Seele* erwacht das *Bewußtsein*).[101]

Demek ki Hegel'in antropolojisi duyum, benlik hissi, alışkanlık gibi biyolojik psikiyatrinin ve akıl hastalıkları gibi klinik psikiyatrinin konularını ele almasına rağmen, doğal belirlenimleri değil, *ikinci doğa*ya giden yolu, insanlığın temellerini açıklamayı hedeflemektedir. Tinsel yaşamın fizyolojik ve psikolojik niteliklerinin açıklanması için doğa metafiziğinde olduğu gibi burada da yerleşik metodolojileri eleştirerek yeni bir metot teklif eder.

Hegel sisteminin bu en hayati noktalarından biri olan Tin felsefesinin başlangıcında, tin kavramına bir giriş yapar. Ancak yukarıda belirtildiği gibi bu giriş pek de derli toplu ve açıklayıcı olmayan genel birkaç izahattan ibarettir. Bir önceki bölümde bu dağınık izahlardan yola çıkarak, tini oluştan özellikleri maddeler halinde toparlayıp, tinin temel karakteri dört temel kavramla, (kendini) bilme-bilinç, tarihsellik, özgürlük ve eylemlilik olarak tanımlanmıştı. Eğer tin bu özelliklere sahipse onu incelemek için hususi bir metot geliştirmek gerekmektedir. Hegel tam da bu nedenle niçin modern felsefede zihin-beden ilişkisi büyük sorun teşkil etmekte, neden tinin mahiyeti doğru kavranamamakta gibi sorunlara yine özgün bir metot önerisiyle cevap verecektir. Birinci bölümde öne

• • • •

Herabgesetztseyn dieser Leiblichkeit zu einem Zeichen, zur Darstellung der Seele."

100 Hegel, PSS I, § 387 Z, s. 85; GW 25/2, s. 944. "Diese, wenn wir so sagen dürfen, *Grundlage des Menschen* ist der Gegenstand der Anthropologie."

101 Hegel, PSS I, § 387, s. 79; GW 20, s. 386.

sürdüğümüz tekil-evrensel ilişkisi modeline dayanarak Hegel'in mevcut psikolojik yaklaşımları eleştirisi yeniden inşa edilecektir.

a. Soyut Evrensel: Rasyonel Psikoloji ya da İlm'un Nefs

Hegel her zaman olduğu gibi, öncelikle Kant'ın rasyonalizm eleştirisi kabul eder ve tinin incelenmesinde ruh kavramına dayanan, rasyonalist bir metafiziğin eksik bir yaklaşım olduğunu düşünür. Ona göre rasyonal psikoloji, ampirik incelemelerden uzak kaldığı için soyut bir müdrike metafiziği olarak kalmaktadır. Hegel'in ifadesiyle Pneumatology ya da *rasyonel psikoloji* ... müdrikenin soyut metafiziğidir (*abstrakter Verstandesmetaphysik*).[102]

> Rasyonel psikoloji tin ve ruhun yalınlığı, gayr-i maddiliği ve bir töz olduğuna dair soruları sormuş ve bunları da sadece müdrikenin kategorileriyle yanıtlamıştır. Müdrikenin genel karakteristiğine göre bu sorular doğrudur, çünkü bu zaviyeden tin bir şey (*als ein Ding*) gibi görünür ve tinin kategorilerin statik ve sabit olduğu farz edilir..... Bu psikoloji tini bir şey gibi, bedenle dışsal ilişkisi olan bedenin arkasında bir ruh gibi düşünür ancak tin, Kavramın birliği gereği bedene içsel olarak bağlıdır (*sondern mit dem Körper duch die einheit des Begriffs innerlich verbunden*).[103]

Anlaşılacağı üzere Hegel'in klasik rasyonal psikolojide gördüğü sorunlardan birincisi, tini sadece müdrikenin kategorileriyle açıklaması ve ampirik olandan yabancılaşmasıdır. Tin bedenden ayrı bir töz olarak düşünülmemelidir, tin bedene içsel olarak bağlıdır. Dolayısıyla ampirik fizyolojinin göz ardı edilmesi rasyonel psikolojiyi soyut hale getirmektedir. İkinci önemli eksiklik ise, Kant'ın iddia ettiği gibi müdrikenin kavramları İdealara değil şeylere uygulanır. Tin, Tanrı, Evren gibi İdeaların kavranması müdrikenin sabit kategorileriyle mümkün olamaz. Tin, eğer sürekli kendi başkasını içine alan (dışsallaşan) dingin olmayan eylemsellik ise, onu bir şeymiş gibi sabit kategorilerle düşünmek tinin anlaşılması için yetersiz bir metodoloji olacaktır.[104]

• • • •

102 Hegel, PSS I, § 378, s. 9; GW 20, s. 379.

103 Hegel, PSS I, § 378 Z, s. 13; GW 25/2, s. 922-923.

104 Hegel, PSS I, § 379 Z, s. 21; GW 25/2, s. 925. "Kendini farklılaştırma ve dönüştürme, ardından da farklılıklarını Kavrama geri götürme yoluyla, tin hakikate sahip olur, canlı, organik ve sistematik olur. Benzer ⇨

b. Ampirik Evrensel: Klinik Psikoloji

Rasyonel psikolojinin eksikliğine karşı ampirik psikoloji çözüm olarak düşünülebilir. Emprik psikoloji soyut kavramlardan değil, algı, duyum, refleks, nörolojik yetiler gibi kognitif özelliklerin hususiyetlerini araştırarak işe başlar. Tekil ve fizyolojik olana teveccühü ile soyut rasyonalizmin hatasından kurtulur. Ancak ampirik psikolojinin gözlem ve deneye yaptığı yatırım, onun rasyonel psikolojinin eksikliğine derman olmasını sağlamaz. Çünkü emprik/klinik psikiyatri de zihinsel olguları ayrı ayrı yetiler olarak görmekte, tini birbirine eklenen parçalardan oluşan bir şey gibi görmeye devam etmektedir. Rasyonel psikolojinin şeyleştirme hastalığının aynısı, ampirik psikolojide de olduğu için, tini, kendini başkalaştıran özgür eylemliliği içerisinde kavrayamadığı için o da soyut kalmaktadır. Ampirik psikiyatri somut olan deney ve gözlem verilerini incelediğini düşündüğü sırada bile en az rasyonel psikoloji kadar soyuttur.

> Somut olan şeyin bilinmesinde temel dayanağın gözlem ve deney haline geldiği bilimlerin canlanmasından sonra, ampirik psikoloji genel nesnesi olarak somut tini almıştır, öyle ki bir yandan bu ampirik bilimler her türlü metafizik dışında tutulmuş...bir yandan da ampirik bilimler alelade müdrike metafiziğinin (*die gewöhnliche Verstandesmetaphysik*) zihinsel yetileri, birbirinden ayrı zihinsel aktiviteler gibi kavramlarına bağlı kalmış ve spekülatif metafiziği yasak etmişlerdir. [105]

Ampirik ve klinik psikiyatride gözlem, deney ve vaka analizlerinden yola çıkılarak hafıza, duygulanma, empati, benlik hissi gibi farklı ve birbiriyle zorunlu ilişki içinde olmayan yetiler ayrı ayrı uzmanlık alanlarınca incelenir. Neden bu yetilerin gerekli olduğu, bu yetilerin birbiriyle zorunlu bağlantısı ve yetilerin tinin bütünlüğü altında değerlendirilmesi gibi sorunlar, klinik bilimi aşan

• • • •

şekilde ancak bu yöntemin bilinmesi yoluyla, tinin doğasına dair bilim hakiki, canlı, organik ve sistematik olur. Ne rasyonel ne ampirik psikoloji bu nitelikleri güvenceye alamaz, çünkü birincisi tini, aktüellikten mahrum ölü bir öze çevirir, ikincisi canlı tini bir yığın kendi başına yetiye parçalayarak yok eder, bu yetileri Kavramla bağlantılandıramaz ve ondan çıkaramaz."

105 Hegel, PSS I, § 378, s. 9; GW 20, s. 380.

sorunlar olduğu için ampirik psikiyatrinin teorik bir eksikliği söz konusudur. Tek tek vakaların ve her zihinsel yetenekle ilgili sonu gelmez keşiflerin seli arasında ampirik psikiyatri bütüncül bir ilke bulmakta güçlük çeker. Tekili açıklamada başarılı olsa da, tekil-evrensel ilişkisini yeterince tesis edemediği için Hegel tarafından yetersiz görülür.

> Ampirik psikoloji müstakil zihinsel yetileri tanımlamak ve gözlemlerle işe başlar ve gözlemleri tinin olumsal tekillikleriyle ilgilidir... genelde tini ve tinin bölündüğü müstakil yetileri temsilde verildiği [gözlem] şekliyle ele alır. Bu mustakil yetileri tin Kavramından çıkarmada başarısız olduğu için tinin neden tam olarak bu özelliklere sahip de, başka özelliklere sahip değil konusunda ispat sunmada başarısız olur. Dolayısıyla içeriğin tinsellikten-çıkarılması inceleme formundaki bu eksikliğe bağlıdır (*Mit diesem Mangel der Form hängt nötwendig die Entgeistigung de Inhalts zusammen*). ..Ampirik psikolojide tin birbirinden ayrı, her biri diğeriyle karşılıklı ama dışsal bir ilişki içinde müstakil yapılara bölünür öyle ki, tin sanki bağımsız güçlerin sade bir toplaması gibi görülür.

Görüldüğü gibi Hegel'e göre ampirik psikiyatri tini, tin olarak kavrayamaz. Tinin dinamik, eylemli, özgür ve bütüncül yapısı kompartmanlara ve modüllere bölerek ele almasıdan dolayı onun bütünlüğünden parçaları soyutlayıp yetersiz kalır.

c. Kantçı İçi Boş Evrensel: Transandantal Psikoloji

Rasyonel psikoloji tinin tekilliğini ve ampirikliğini göz ardı ederken, ampirik psikoloji de onun evrensel ve bütüncül karakterini gözden kaçırmaktadır. "Bu iki düşünce modundan birisinde tekil, diğerinde evrensel ayrık ve sabit düşünülür."[106] Kant ve Fichte'ci transandantal psikoloji, Ben'in evrenselliğini göz önünde bulundurması ve evrensel Ben'i tüm tekil tecrübelerin koşulu yapması dolayısıyla bu iki yaklaşıma göre üstünlüğe sahiptir. Ancak transandantal tamalgının spontan Ben'i, her tecrübeye eklenmesi gereken boş bir "ben düşünüyorum" ilkesidir. Tüm içerikten bağımsız olarak tecrübeye eklenir ve tecrübe Ben'e yabancı olarak verilir. Soyut subjektivitenin boş haznesinde tüm tecrübe gerçek-

106 Hegel, PSS I, § 381 Z, s. 39; GW 25/2, s. 930.

leşir.[107] Transandantal psikoloji Ben'i evrensel, spontan eylemli ve özgür olarak kavrayabilmesine rağmen onu ampirik benden koparark formel bir tecrübenin koşulu haline getirir. Aktüelliğini gözden kaçırır.

> Ben'i, en temel ve basit belirlenim olarak buluruz. Ben tamamen basit ve evrensel varlıktır. Ben'den bahsederken tabii ki müşahhas bir fert bahsederiz ama her bir müşahhas fert bir ben olduğuna göre, Ben derken oldukça evrensel bir şeye işaret ederiz. Bu evrenselliği açısından Ben, tüm her şeyden hatta yaşamdan bile soyutlanabilir. Ancak Tin sadece böyle soyut ve basit değildir çünkü, ... ben kendisini kendisine karşı koyar... Benin kendisi ile kendi farklılaşmasında birlikte oluşu onun sonsuzluğu ve İdealliğidir. Ancak bu İdealite Ben ile ilişkisinde karşılaştığı malzemenin sonsuz çokluşunda kendini kanıtlar. Ego tarafından kavranan bu malzeme aynı zamanda ben'in evrenselliğine çevrilir. Böylece her karşılaşılan malzeme tekil ve müstakil varoluşunu yitirir ve tinsel bir varoluşu varsayar.[108]

Görüldüğü gibi Hegel, rasyonel psikolojinin ve ampirik psikolojinin metodolojilerinin yetersizliği konusunda Kant ile mutabıktır. Ancak tinin aklın spontanitesinde tüm tecrübeye eklenmeyi bekleyen hazır bir form olarak düşünülmesine karşı çıkar. Tin evrenseldir ama aynı zamanda tekildir, tekil/somut evrenseldir. Bu nedenle de subjektif, değil dünya içinde aktüeldir. Öyle ise bir kez daha modern felsefenin sorunları için Kant'ı çare olarak görürken, Kant'ın sorunlarına da Aristoteles'i şifa olarak görür. Çünkü Aristo'nun *Ruh Üzerine*'si tini, bedenin aktüelliği olarak görür. Dolayısıyla ona göre Aristoteles tini, hem doğal bedenle ilişkiselliği içerisinde görür hem de tini evrenseli kavrayan mutlak aktivitesi içerisinde değerlendirebilir. Ayrıca tini bilince ait subjektif bir şey olarak görmez, *Nous*'un bir biçimi olarak idrak eder.[109]

• • • •

107 Hegel, PSS I, § 387 Z, s. 89.

108 Hegel, PSS I, § 378 Z., s. 14; GW 25/2, s. 923.

109 Ferrarin'e göre Aristo'yu Hegel için böyle özel kılan şey, ruhu canlı varlığın ayrılmaz bir bütünlüğü olarak görmesi ve onu Nous'un iptidai bir evresi olarak konumlandırmasıdır. Ruhun doğa ile bir olduğu evreden teorik ve pratik evreye Aristocu bir çerçeve izler. Alfredo Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, s. 242.

> Aristo'nun *Ruh Üzerine* kitabı ve ruhun hususi özellikleri ve koşullarına dair tezleri, bu genel konu üzerine bugüne kadar yazılmış en iyi ve belki de tek spekülatif yaklaşımı olan kitaptır. Tin felsefesinin temel amacı, Kavram'ı tinin kognisyonuna yeniden dahil etmektir ve böylelikle Aristoteles'in kitaplarını yeniden yorumlamaktan başka bir şey değildir.[110]

Tini bir *entelekhia* olarak görmesi, onu aktüel bir aktivite olarak değerlendirmesi ve modern felsefenin yaptığı gibi tini öznel-nesnel keskin ayrımı içerisinde ele almaması dolayısıyla Aristoteles'i bu kadar övmektedir Hegel.[111] İnsan ruhu diye ayrı bir başlık açmayıp tini fizyolojiden dine ve felsefeye kadar bütünlük içerisinde ele alması Hegel'i Aristotelesçi geleneğe bağlamaktadır. Ancak çok önemli bir farkla: *özgürlük*. Hegel'in Antropolojisinin amacı pre-intensiyonal düzeyden dünya tarihine kadar tinin aktivitesinin adım adım doğadan koparak, doğayı nasıl özgürce vazettiğini göstermeye çalışan bir özgürleşme hareketi iken, Aristoteles'in psikolojisi ruhu kozmos içerisindeki sabit yerine yerleştirir. Dolayısıyla tözü özne olarak yaşamak için Aristoteles'e de Kant aşısını yapmak gerekmektedir.

d. Hegelci Somut Evrensel: Tin Felsefesi

Modern felsefenin ruh-beden konusundaki tıkanıklığını gören Hegel, "Tin felsefesi ne ampirik ne de metafizik olabilir ama tin Kavram'ını kendi içkin aktivitesi üzerinden anlamak gerekir" diyerek mevcut alternatifleri reddetmektedir.[112] Her zaman olduğu gibi Hegel'in önerisi modern felsefenin açmazlarını Kant dolayımından geçeren Aristoteles ile aşmaktır. Kant'a rasyonel psikoloji eleştirisinde bütünüyle hak vermektedir, tinin spontan aktivitesini bir şey gibi düşünmek bir kategori hatasıdır ve böyle ele alındığında zihin-beden sorunu çözümsüz kalacaktır. Ancak öte yandan spontanitenin regülatif düzeni olmadan yığın halinde duyu demetleri şeklinde (*bundle of senses*) Humecu bir ampirik

110 Hegel, PSS I, § 378, s. 11; GW 20, s. 380.

111 Hermann Drüe, "Die Philosophie des subjektiven Geistes", *Hegels "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften" (Kommentar)*, ed. H. Schnädelbach, Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2000, s. 206-289, s. 215.

112 Hegel, PSS I, "Appendix 90 Ein Fragment zur Phlosophie des Geistes (1822-5)", s. 103.

benlik ve öznellik anlayışı da yetersiz görünmektedir. Hegel buraya kadar Kant mirasını aynen tevarüs eder ve modern felsefeye yönelik kritiği sürdürür; ama Kant'ın çelişkiyi gösterip çözümsüz bıraktığı yerde, Aristoteles'e müracaat eder. Modern felsefenin madde ve zihin arasında açtığı gediği, Aristoteles'ten devşirdiği bedensellik, can ve hepsini kuşatan İdea (*nous*) ile kapatmayı dener. *Ansiklopedi*'nin en uzun pasajlarından birinden konuyu çok net bir şekilde şöyle ortaya koymaktadır:

> Kendisi için Can sadece gayri maddi değil, doğanın evrensel gayri maddiliğidir, doğanın basit İdeal yaşamıdır. Can *Tözdür*, yani Tinin tüm partikülerleşmeleri ve tekilleşmelerinin mutlak temelidir....Ama bu soyut belirleniminde can ancak Tinin *Uyku*daki halidir, Aristoteles'in *Pasif Nous*'udur ki, içinde her şey *İmkan* olarak vardır.[113]

Burada Hegel canın maddesel olmadığına dikkat çekmektedir. Organizma bölümünde görüldüğü gibi bahsi geçen gayri maddilik madde ile ilişkisiz olmak değil; duyumsayan, bedenli, yaşayan canlının kendi bedeniyle kurduğu İdeal ilişkidir. Çünkü duyumsayan beden (*das Leib*) maddi cisimlerle (*die Körper*) ilişkisi real değil, Aristoteles ve Kant'ta olduğu gibi idealdir. Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'de dikkat çektiği gibi "zira her duyu organı, duyulur olanı maddesi olmadan kabul etme gücüdür."[114] Dolayısıyla can sahibi varlığın dış dünya ile ilişkisi ideal ve gayri maddidir, zira duyu verilerini maddi değil bir *logos*'a göre, ideal olarak kabul edilir. Dolayısıyla canlı varlık, *maddi* doğanın içerisinde tezahür

• • • •

113 Hegel, *Hegels Philosophie Des Subjektiven Geistes, Band II: Anthropologie*, M. J. Petry, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company 1978, § 389 s. 14. (Bundan sonra PSS II olarak geçecektir). GW 20, s. 388. "Die Seele ist nicht nur für sich immateriell, sondern die allgemeine Immaterialität der Natur, deren einfaches ideelles Leben. Sie ist die *Substanz*, die absolute Grundlage aller Besonderung und Vereinzelung des Geistes, so daß *er* in ihr allen Stoff seiner Bestimmung hat und sie die durchdringende, identische Idealität derselben bleibt. Aber in dieser noch abstrakten Bestimmung ist sie nur der *Schlaf* des Geistes; – der *passive nous* des Aristoteles, welcher der *Möglichkeit* nach Alles ist."

114 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, Kitap 3, 2, 425b12, çev. Ömer Aygün, Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yay., 2018, s. 168. (τὸ γὰρ αἰσθητήριον δεκτικὸν τοῦ αἰσθητοῦ ἄνευ τῆς ὕλης ἕκαστον)

eden *gayri maddi* oluşumdur, Hegel'in söylediği gibi canlılık, "doğanın İdeal yaşamıdır." İkinci cümledeki, "can Tözdür" ifadesiyle Spinoza'nın tözün birliği, Aristoteles psikolojisi ve Kant eleştirisiyle bağ kurmaktadır.[115] Neden Can tözdür? Çünkü bedenin kendisinden, kendisi-için çıkar, dış bir müdahale olmadan aktüelleşir, hareketi kendindendir ve tüm öznel durumların oluşmasının zeminidir. Bütün düşünmenin (*Denken, Nous*) imkanı ve tüm tinsel (*Geist*) faaliyetler bedenin bu temel canlı varoluşuna dayanmaktadır. Yani tinin tüm faaliyetleri için imkan halinde hazır bulduğu doğal halindeki (uykuda) tin ya da yine Aristoteles'e referansla *pasif Nous*'tur. Demek ki Aristo'dan ilham alarak Hegel canı; bedenin, bedensel olayan bir etkinliği olarak anlamakta,[116] bedenselliği ve doğallığı akıldan (*Nous*) ayırmamakta aksine aklın bir iptidai evresi olarak konumlandırmaktadır. Dolayısıyla Hegel modern felsefenin en temel sorunu olan ruh-beden dualizmi sorununu daha baştan hatalı görmektedir:

> Bununla bağlantılı sorun, *zihin ile bedenin birlikteli*ğine dair sorudur (der *Gemeinschaft der Seele und des Körpers).* Bu birliktelik bir *olgu* (*als Faktum*) olarak anlaşıldığı zaman geriye tek mesele, bu ikisinin nasıl *kavranacağı* (wie sie zu *begreifen* sei) kalır. Genelgeçer cevaba göre zihin-beden sorunu *kavranılamaz* bir gizemdir (*unbegreifliches* Geheimnis). Zaten zihin ve beden ikisi de *mutlak olarak kendi başlarına duran* karşıt varlıklar olarak, birbirinin zıttı, birine nüfuz edemez maddeler olarak farz edildiğinde ... kavranılamaz bir gizem olur....tüm filozoflar için bu ilişki bir soru olagelmiştir. Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, hepsi Tanrı'yı bu ilişkinin kuran şey olarak saymışlardır ve bu anlamda madde ve ruhu sonlu (*die Endlichkeit der Seele und die Materie*) sadece ideal bir belirlenim olarak görmüşler ve ikisini de hakiki olarak görmemişlerdir. Bu filozoflar öyleyse Tanrıyı...daha ziyade madde ve ruhun haki-

• • • •

115 Micheal Wolff, *Das Körper-Seele Problem*, s. 49.

116 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, Kitap II, 2, 414a4, s. 98. "Bu yüzden ruhun bedensiz olmadığını ama bir beden de olmadığı görüşünü savunanlar güzel bir yargıda bulunuyorlar. Çünkü ruh bir beden değildir, bir bedenin bir şeyidir, bu yüzden de beden bulunur ama belli bir bedende bulunur." (καὶ διὰ τοῦτο καλῶς ὑπολαμβάνουσιν οἷς δοκεῖ μήτ' ἄνευ σώματος εἶναι μήτε σῶμά τι ἡ ψυχή· σῶμα μὲν γὰρ οὐκ ἔστι, σώματος δέ τι, καὶ διὰ τοῦτο ἐν σώματι ὑπάρχει, καὶ ἐν σώματι τοιούτῳ)

ki birliği (*Identität*) olarak görmüşlerdir. Bu birlikte ya Spinoza'da olduğu gibi soyut ya da Leibniz'in monadların monadında olduğu gibi *yaratıcı* (*schaffend*) olsun hepsinde Tanrı; madde, beden ve zihin arasındaki yargının *Kopula*sıdır, mutlak kıyasın ilerleyişi gibi Gelişme ve Sistem şeklinde değildir.[117]

Görüldüğü gibi Hegel burada modern rasyonel psikolojiyle yüzleşmekte ve en temel problem olan zihin-beden ilişkisi, ya da Searle'in tabiriyle "bilincin gizemi" sorununa parmak basmaktadır. Kantçı gelenekten gelen bir filozof olarak Hegel, modern rasyonel psikolojiyi reddetmektedir. Bilindiği gibi Descartes'te *cogitans* ve *extansa* iki ayrı tözdür, Spinoza'da ise aynı tözün iki ayrı *attributum*'udur. Leibniz'de böyle bir tözsel ayrım olmamasına rağmen her bir monad bir şey gibi diğerlerinden ayrıdır. Tüm erken modern filozoflarda bu gizemin düğüm noktası Tanrıdır. Hegel skolastik ve erken modern felsefede yer alan ruhun gayri maddiliği, ölümsüzlüğü, birliği, tözlüğü sorunlarının tümünün, Kant gibi yanlış vazedilmiş problemler olduğunu düşünür. Hegel de Kant gibi, müdrikenin kavramları ile (birlik, sonluluk, gerçeklik) zihni/ruhu anlamanın her zaman yetersiz kalacağını ve çözülemez bir gizeme (*paralojizm*) dönüşeceğini düşünmektedir. Ruh ve beden ayrı düşünülür, sonra bunların aşikar bir aradalığı bir olgu (*als Faktum*) olarak ele alınıp "acaba nasıl ruh ve beden ilişkiye giriyor" diye sorulduğunda, problem içinden çıkılmaz bir hal almaktadır. Ruh ile bedenin lokal olaral nasıl ilişkide (*communion*) ve nedensel olarak nasıl ilişkide (*commercium*) olduğu modern felsefi psikolojinin temel meselesi olagelmiştir. Hegel yine *Mantık*'taki metodolojisine dönerek buradaki hatanın yargı formunda, yani ayrı duran özne ve nesnenin bir dış eklenti yardımı ile (kopula) birleştirilmeye çalışılmasında görmektedir. Oysa kıyas öğretisindeki somut evrenselde olduğu gibi özne ile yüklem dış müdahale olmadan kendi içsel dolayımı yoluyla birbirlerine dönüşeceği bir gelişimsel metot önerilmektedir. Yani birbirinden ayrı duran hazır bir madde ve zihin yoktur.

Zihin-beden sorununun çözümü için Aristotelesçi bir görüşü benimemek gerekir. Çünkü ruhun ölümsüzlüğü ve gayri maddi-

117 Hegel, PSS II, § 389, s. 7; GW 20, s. 389.

liği, zihin bedenden ayrı düşünüldüğü için çözümsüz kalmaktadır. Oysa Aristo'nun dediği gibi "ruh yaşama gücüne sahip doğal bir cismin birinci yetkinliğidir, böyle bir cisim organiktir (των οργανικών)... ruh, organik doğal bir cismin birinci yetkinliğidir."[118] Yani ruh ile beden arasındaki ilişki "acaba bu iki ayrı varlık nasıl ilişki kuruyor?" diye sorulduğunda çözümsüz kalmaktadır. Bunun yerine "beden ruha, ruh Akıl'a nasıl evriliyor, nasıl yetkinleşiyor?" şeklinde gelişimsel ve *jeneolojik* bir sorunun ikame edilmesi teklif edilmektedir. Wolff'un iddia ettiği gibi, Hegel ruh-beden sorununu çözmeye yeltenmemekte, sorunu çözündürmeye (*auflösen*), anlamsızlığını ortaya koyarak sorun olmaktan çıkarmaya, bir sözde sorun (*Scheinproblem*) çevirmektedir.[119] Ruh bedenden ayrı bir şey değildir, bedenin içerisinde onun organizasyonundan açığa çıkan telenomik, ilişkisel bir biçimdir (εἶδος). Bedeninin eylemliliğinin bir formu ve maddenin hakikati, amacı (*telos, Zweck*) olması nedeniyle de bedenden ayrılmayan formdur (εἶδος). Aristoteles'in formu gibi Hegel için de ruh/can tözdür, ancak tözsel form gibi sabit, verili değil, canlı bedenin tarihsel, özgür eylemliliğinden kaynaklanmaktadır.

İşte tam bu noktada Hegel Aristoteles'ten ayrılmaktadır. Zira Aristoteles'e göre "ruhu tanımak, bir bütün olarak hakikate büyük katkıda bulunur gibi görünüyor en çok da doğaya, çünkü ruh yaşayanların ilkesi gibidir" demektedir.[120] Gerçekten de nebati, hayvani ve insani ruhlar (bedenden ayrılabilen aktif *Nous* hariç) doğanın alanındadır. Oysa Hegel sisteminde gördüğümüz gibi ruh, doğa biliminin alanına has değildir. Hayvan ruhu, biyoloji ile *Geist* arasında bir sınırda durmakta, *Antropoloji*'nin konusu olan *Seele* ise tinin alanındadır, yani tarihsellik, özgürlük, eylemlilik ve benlik bilincinin olduğu alandadır. Dolayısıyla ruhun bedende aktüelleşmesi Aristoteles'te belirli bir maddenin bir form ile doğal amacına ulaşması iken, Hegel'de aktüelleşme *doğanın içerisinde*

• • • •

118 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, Kitap II, 1, 412a20, s. 89. (διὸ ἡ ψυχὴ ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. τοιοῦτον δὲ ὃ ἂν ᾖ ὀργανικόν.... εἴη ἂν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ)

119 Micheal Wolff, *Das Körper-Seele Problem*, s. 114.

120 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, Kitap I, 2, 402a1, s. 31. (δοκεῖ δὲ καὶ πρὸς ἀλήθειαν ἅπασαν ἡ γνῶσις αὐτῆς μεγάλα συμβάλλεσθαι, μάλιστα δὲ πρὸς τὴν φύσιν· ἔστι γὰρ οἷον ἀρχὴ τῶν ζώων)

doğadan özgürleşme, tarihsel bir eylemlilik çabası ve kendini bilmeye doğru ilerlemedir. *Doğada kalarak doğada özgürleşmenin formudur.* Aristoteles ve Hegel'in her ikisi için de form olarak ruh *telos*tur. Ancak antik filozof Aristoteles'e göre *telos*, tekil varlıkların *kozmos*taki önceden belirli yerlerini doğal olarak edinmeleri manasına gelirken, modern filozof Hegel'e göre *telos*, tekil varlığın *kosmoz*daki yerini aşıp dünyada (*die Welt*) kendini özgürleştirerek kendini eylemiyle ortaya koymasıdır. Bu farka binaen neden Hegel'in neo-Aristotelesçi bir natüralist olmadığını idrak edebiliriz. Yani Hegel klasik Aristoculuğa dönmemekte, onu Kant süzgecinden geçirerek, özgürlük, eylem, ideallik gibi kavramların renklerine boyararak sahiplenmektedir. Kant'a da, Aristotelesçi bir natüralizm ekleyerek onu da dönüştürmektedir.

Kant'ın transandantal felsefesinin özneyi öne çıkaran ve onu bedenin karşısına koyan metafizik tavrı, zihin-beden ilişkisini gizem haline getirmektedir. Ancak Hegel'e göre bu gizemin çözümü, metafiziği terk ederek tamamen fizyolojik-psikolojik yaklaşımı benimsemek de değildir. Ancak öznenin yapısını anlamanın yolu fizyolojik-psikolojik durumları rasyonalitenin içerisinde konumlandırmaktan geçmektedir. Eğer duyu ve duyguları tamamen devre dışı bırakır, Ego'nun evrenselliğinden başlarsak modern felsefenin büyük açıklama boşluğunu[121] asla çözemeyiz. Damasio ve Hegel, *Descartes'ın Yanılgısı*'nın duyguları ve fizyolojiyi dışarıda tutarak özneyi düşünmesi olduğu konusunda hemfikirdir.[122]

> *Hisleri* (*Gefühl*) bir kendimizi uzaklaştırıp ve direk *refleksiyon*a (*zur Reflexion*) geçtiğimizde, madde ile zihin, öznel ego ile beden ilişkisi bizim için karşıtlık haline gelir ve ruh ile beden arasındaki karşılıklı ilişki, bağımsız (*Selbständiger*) bir varlığın öteki üzerinde etkisi haline gelir. Sıradan fizyolojik ve psikolojik yaklaşım bu zıtlığın sertliğini (*Starrheit*) aşamaz. Bir yanda tüm temsilllerin uçurumsal temeli (*Abgrunde aller Vorstellungen*), tamamen basit, tekillik olan Ben, öte yanda mutlak olarak mürekkeb olan Maddenin çoklusunun karşısına yerleştirilir.[123]

• • • •

121 Joseph Levine, "Conceivability, Identity, and the Explanatory Gap", *Towards a Science of Consciousness III*, ed. S. R. Hameroff, A. W. Kaszniak, D. Chalmers, New York: MIT Press, 1999, s. 3-12.

122 Antonio Damasio, *Descartes'in Yanılgısı*, çev. Bahar Atlamaz, Ankara: Varlık Yay., 3. bs., 2006, s. 13.

123 Hegel, PSS II, § 389, Z, s. 9; GW 25/2, s. 947.

Yukarıda belirtildiği gibi Hegel için, ne modern rasyonel psikoloji, ne ampirik fizyoloji ve klinik psikoloji (Damasio'dan burada ayrılır), ne de Kant-Fichte'nin transdantandal psikolojisi bilincin gizemini çözmek için yeterli görünmemektedir. Hegel'in somut-evrensel yaklaşımı, tekili evrensel içerisine yerleştirerek tekilin nasıl partikülerleştiğini göstermeyi hedeflemektedir. Yani tekil Ego, evrensel yaşama, doğaya geri götürülmeli, doğal fizyolojik belirlenimlerinden ayrı bir varlık olmadığı gösterilmelidir. Bu noktada Hegel, idealizmden ziyade materyalizme yakındır. Hegel "materyalizmin, özünde bir olan... dualizmi aşmak için gösterdiği heyecan verici çabayı (*begeisterungsvolle Streben*) görmek gerekir" diye yazarak materyalizme hakkını verir.[124] Ancak materyalizm, dualizmi ortadan kaldırması ile övgüye değer olmasına rağmen, tinin gayri maddi doğasını gözden kaçırır. Tin maddi bedenden ayrı bir töz değildir ancak maddeye ait de değildir, maddenin içerisinden çıkan organizasyonun, yani organizmanın etkinliğidir. O halde materyal canlı beden içerisinde İdeal karaktere sahip olan canın/zihnin[125] nasıl bedenden ayrı refleksiyon yapabilen bir Ego'ya evrildiğini jeneolojik olarak ortaya koymak gerekir.[126] Doğal organizmadan bilinçli Ego'ya evrimi, yani insan olmanın temellerini inceleyen alan *Antropoloji*dir. Bu yönüyle *Antropoloji* Hegel sisteminin materyalizme en yakın olduğu bölgedir.

2.1. Uykudaki Geist'ın Kendine Gelişi: Antropoloji'nin Jeneolojik Sunumu

Tinin refleksivite-öncesi ve yönelimsellik-öncesi (*präintentional*) halinden dünya içerisinde kendini bilen haline doğru (Fenomenoloji-Psikoloji oradan özneler-arası Nesnel Tin) ilerleyişini *Antropoloji* bölümü konu edinmektedir.

Şematik olarak *Antropoloji* üç momentten oluşur;

• • • •

124 Hegel, PSS II, § 389, Z; s. 19; GW 25/2, s. 950.

125 Seele hem Organik Fizik'in hem Antropoloji'nin nesnesidir. Doğa felsefesi kısmında lisanımız açısından daha uygun olan *Can* kelimesini tercih ettim, tin felsefesi kısmında ise uğraştığımız alan daha çok zihin-beden sorunu şeklinde yerleşik bir terminoloji edindiği için bundan sonra Seele geçen yerlerde *Zihin* kelimesini kullanacağım.

126 Filippo Ranchio, *Dimensionen der Zweiten Natur*, Hegel Studien Beiheft 64, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2016, s. 205.

i. Dolaysız doğal belirleniminde sadece bir varlık olan *doğal Zihin* (*in ihrer ummittelbare Naturbestimmtheit-* die nur *seiende, natürliche* Seele)
ii. Bu dolaysız varlığı (*sein*) ile *birey* (*individuell*) olarak ilişkisinde, soyut kendisi-için belirlenen- *hisseden Zihin* (*fühlende Seele*)
iii. Zihnin bedenselliğini biçimlendiren (*eingebildet*) *aktüel Zihin* (*wirkliche Seele*)[127]

Birinci moment olan doğal zihinde, doğanın içerisinde tin kendindedir, yani doğa ile fark vaz edilmemiş, bireysellik oluşmamıştır. Zihin sahibi canlı henüz bir *Dasein* değildir. İkinci bölümdeki *hisseden zihin* kısmında, bir *Dasein* olarak bireysel bedenin öteki (kendi bedeni, çevre ve diğer uyaranlar) ile ilişki içerisinde nasıl biçimlendiği, tüm partiküler etkilenimlerin zihnin hisseden bütünlüğü altında nasıl bir arada tutulmaya çalışıldığı mesele edinilir. Son olarak aktüel zihin ise, psikosomatik olarak beden ve zihnin bir bütün halinde birbirlerini nasıl belirlediği gösterilir. İlk iki bölüm bedenselliğin zihni nasıl belirlediğini gösterirken, üçüncü kısım zihnin bedeni nasıl belirlediği gösterir. Bedenin zihni belirlediği doğal ve hisseden zihin ile, zihnin bedeni belirlediği psikosomatik aktüel zihin arasında geçişi sağlayan moment ise, *alışkanlıktır* (*die Gewohnheit*). Çünkü görüleceği gibi alışkanlık bir yandan zihni, doğal bir bedensel otomata çevirmekte, öte yandan bedeni zihnin boyunduruğu altına sokmaktadır. Bu konu bir sonraki bölümde ayrıntılı olarak ele alınacağı için burada doğal ve hisseden zihin momentleri kısaca gözden geçirilecektir.

Antropoloji başlığı altında öncelikle doğal nitelikleri (*Natürliche Qualitäten*) içerisinde yaşayan bedenin, gezegen ile ekolojik ilişkisi hesaba katılmaktadır. Yaşayan canlı, evrensel gezegen yaşamı (*das allgemeine planetarische Leben*) içinde iklimden, mevsimlerden, gece-gündüz süreleri gibi niteliklerden bilinçli bir farkındalık olmadan etkilenmektedir. Gezegenin bu özellikleri genel ve en somut düzeyde canlının zihnini belirlemektedir. Dünyanın güneşe uzaklığı, mevsimsel değişimler, oksijen seviyesi, güneş ışığı gibi genel ekolojik durumlar fizyolojik ve hormonel yaşamımızı

127 Hegel, PSS II, § 390, s. 21; GW 20, s. 390.

etkilemekle ruh halimiz üzerinde bilinç dışı bir etki yaratmaktadır. Dünyanın bu genel, *evrensel* özellikleri aynı zamanda yerel coğrafi özellikler halinde sabit, *partiküler* biçimler almaktadır. Afrikanın, Uzak Asya'nın Batı Asya'nın ve Avrupalıların farklı coğrafi ve iklimsel özellikleri farklı ırkların karakterlerinin oluşmasına yol açmaktadır. Hegel bu coğrafi farklılaşmaya bağlı ayrımlaşmaların ırkların özelliklerini nasıl belirlediğini kendi dönemindeki literatüre dayanarak açıklar. Maalesef burada günümüz okuru için kabul edilemez derecede ırkçı tespitler yapmış; örneğin siyahileri köle ruhlu, çocuksu, medeniyete eğilimden yoksun, İtalyanları kadınsı, Almanları derin ve anlaşılmaz gibi niteliklerle vasfederek ondokuzuncu yüzyılın klasik ırkçı basmakalıp düşüncelerini tekrarlamıştır.[128] Sistem filozofu Hegel'in zamansal önyargıya düştüğü bu ayrıntı bir yana bırakılırsa, *Antropoloji*nin "doğal zihin" bölümünün birinci momentinde; gezegenin *evrensel* ekolojik durumu, bölgesel coğrafi koşulların yarattığı *partiküler* ırk farklılaşmaları ve melankolik, asabilik, soğukkanlı, sıcakkanlı gibi *bireysel* mizaçların tümü hesaba katılarak zihnin doğa içinde nasıl forme olduğu araştırılır.

Doğal nitelikler, yaşayan canlının dünyanın bir yerinde olması nedeniyle doğal olarak ona yapışan niteliklerdir. Coğrafya dolayısıyla zihnimize verilen bu niteliklerin yanısıra, doğadaki zamansal değişimlerin de zihin üzerindeki etkisi göz önünde bulundurulmalıdır. Hegel zamansal doğal değişiklikleri de (*natürliche veränderungen*) "doğal zihin"in ikinci momenti olarak tartışır. Burada değişimler tarihsel ilerleyen dönüşümler değil, ilanihaye birbirini takip eden ve bundan dolayı da *doğal* olan değişikliklerdir (doğada tarih olmadığı için). Doğal olarak birbiri ardına gelen çocukluk, gençlik, yaşlılık gibi yaşam evreleri (*Lebensalter*), seksüel gelişim evreleri ve bedenin sadece fizyolojik bazal durumuna döndüğü uyku ile uyanıklığın zamansal olarak birbirini takip etmesi zihinsel durum üzerine etki eden niceliksel/zamansal dönüşümler olarak dikkate alınır. Yaşam evreleri, kişinin kendisinde bulduğu zımni doğal değişim; seksüel gelişme, kişinin dışarı-

128 Hegel, PSS II, § 393 Z, s. 53-81; GW 25/2, s. 956-961. Bu konuda ilginç bir eleştiri için bkz. Susan Buck-Morss, *Hegel, Haiti ve Evrensel Tarih*, çev. Erkal Ünal, İstanbul: Metis Yay., 2012.

da bulduğu doğal değişim; uyku ve uyanıklık ise, kişinin kendi iç evrenselliği ile dış arasında karşıtlığın birbirine dönüştüğü doğal durum değişimidir (*zustand wechsel*).[129]

Uyanık olma biliçliliği tanımlayan en genel tanımlardan biridir. Uyanık halde bilinçli olmanın temel karakteristiği de dış dünyayı duyumsanmasıdır (*Empfindung*). Doğal durum değişiklikleri tekrar eden değişimler iken, *duyumsama,* zamansal anlık bir değişimin (uyaran) niteliksel olarak etki etmesidir (uyarılma hissi). Dolayısıyla duyumsama, ilk iki momentin, sabit nitelik ve niceliksel değişimin, içerilip aşılmasıdır. Uykuda beden ile Ben tam olarak farklılaşmamış bir bütünlük içerisinde kendindedir. Uyanıklık hali ise, bizatihi ele alındığında, içi boş bir kendisi-için olma halidir. Kendine gelmiş, kendisi-için zihîn, bedenine tesir eden bir şeyi bedeninde fark ederek içerik kazanır ve uyanık halde duyumsama mümkün olur. "İlk uyandığımızda dış dünyadan belli belirsiz olarak ayrı oluruz ancak bir şeyler duymaya başladığımızda bu fark ayan olur. Duyumsayarak, belli bir ötekisi var mı, bizden farklı olan belli bir şey var mı anlarız."[130] Duyumsama da içsel ya da dışsal bir uyaran, bize bedenin fizyolojik durumunu fark ettirir. Hegel'e göre duyumsamada zihin hâlâ doğaldır, zira bedenin bütünlüğü, ancak bir tesir yoluyla, bedene içeriden ya da dışarıdan tesir eden bir tesirin bulunması (*Emp-finden*) yoluyla verilir.

> Duyumsayan zihin, duyunun çoklusunu içsellik olarak vazeder ve 'kendisi-için-olma ya da öznellik' ile 'doğrudanlık ya da kendinde-olma' arasındaki zıtlığı içererek aşar...duyumsayan zihnin kendisi-için-olması başkalaşma, kendini ötekisinde muhafaza etme, ötekinde gelişme ve ötekinde kendini ispatlamadır ... Ancak bu duyumsama yoluyla zihin kendine gelir.[131]

Duyumsama, nesnellik ile öznelliğin iç içe geçtiği momenttir. Her duyumsama bir değişikliğin, bir ötekinin ben üzerinde tesi-

• • • •

129 Murray Greene, *Hegel on the Soul,* s. 78.

130 Hegel, PSS II, § 399, Z, s. 151; GW 25/2, s. 989.

131 Hegel, PSS II, § 399, Z, s. 149,151; GW 25/2, s. 988. "Die empfindende Seele setzt das Mannigfaltige in ihre Innerlichkeit hinein, sie hebt also den Gegensatz ihres Fürsichseyns oder ihre Subjektivität und ihrer Ummittelbarkeit oder ihres substantiellen Ansichseyns auf. ...daß ihr Fürsichseyn in der Veränderung, in dem Anderen sich erhält, sich entwickelt und bewährt.... Durch das Empfinden ist somit die Seele dahin gekommen."

rinin tespit edilmesidir. Duyumsamada ötekisini kavrayamayız ama ötekisinin varlığı bize verilmiş olur.

Duyumsama öyleyse hem ötekinin, benim üzerimde o anlık tesirine bağlıdır, yani zamansal ve geçicidir, hem de ötekinin (uyaranın) aktif mevcudiyetine bağlıdır, yani nitelikseldir. Dolayısıyla öznelliğin çekirdeği duyumsamada yatmaktadır. Damasio'nun *core self* olarak adlandırdığı bir çekirdek bilinçlilik düzeyine Hegel *duyumsayan zihin* (*Empfindene Seele*) demektedir. Burada fizyolojik bir değişiklik ben ve ötekisi arasında apaçık olmasa bile bilinçsiz bir düzeyde bir farklılık yaratmaktadır. Bu bedensel düzeyde, bilinçli olmayan öznellik, refleksif öznellik için temel teşkil eder.[132]

> Duyumsamanın *öznelliği* (*die Subjektivität der Empfindung*) insanın duyumsamayla bir şeyi kendinde vazetmesi gibi bir şeyden oluşmaz –çünkü insan bir şeyi kendinde düşüncede vazeder– Ancak net bir şekilde söylersek duyumsama, bir şeyi özgür, tinsel, evrensel öznellik ile vazetmesi değil ama doğal, doğrudan, tekil öznelliği ile vazetmesinden ibarettir. Bu *doğal* öznellik (*naturliche* Subjektivität) henüz kendisini belirleyen, kendi yasasını takip eden, kendini zorunlulukla harekete geçiren bir şekilde değil, ancak dışarıdan belirlenen, tam olarak burada ve şimdi olana bağlı ve rastgele şartlara dayalıdır.[133]

Aristoteles, "duyulur olan tek tek şeylerdir ve dışarıdandır" demektedir.[134] Hegel de aynı noktaya dikkat çeker, duyumsama fizyolojik bir etkileşimin ürünüdür. Ancak bu etkileşim sadece elektriko-kimyasal bir değişim değildir, duyumsamada *nesnel* fizyolojik değişim *öznel* bir durum yaratmaktadır. Bu öznel durum gizemli, ulaşılamaz bir fenomenal bilinç değil,[135] bedenin fizyolo-

• • • •

132 William James de Ben ve Benim (I and Me) arasında ayrım yapmaktadır. Aynı şekilde Gallagher benzer bir ayrımı sürdürür. Bkz. Shaun Gallagher, "Philosophical Conceptions of the Self", *Trends in Cognitive Sciences*, c. 4, no: 1, 2000, s. 14-21.

133 Hegel, PSS, II, § 400, Z., s. 157; GW 25/2, s. 990.

134 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, Kitap II, 5, 417b17, s. 121 (ὅτι τὰ αἰσθητὰ τῶν καθ' ἕκαστα καὶ τῶν ἔξωθεν).

135 Ned Block, "On a Confusion About a Function of Consciousness", *The Nature of Consciousness*, ed. N. Block, O. Flanagan, Güven Güzeldere, New York: MIT Press, 1998, s. 375-415.

jik durumundaki geçici bir değişimin fark edilmesiyle alakalıdır. James'in terminolojisiyle söylenirse, etki *Ben* tarafından algılanmaz, "*Benim* bedenime bir etki oldu" şeklinde algılanır. Dolayısıyla bir yandan "benim üzerimde bir tesir var" diye algılanmakla birlikte henüz tesir eden ile tesir edilen vazedilmiş bir fark olarak ayrılmadığı için Ben'in net olmadığı, pre-yönelimsel bir bilinç durumu söz konusudur. Hegel duyumsamanın bu ikircilikli (*ambivalent*) doğasına dikkat çekmektedir. Bir yanda hiçbir dahlimiz olmadan bedenimizde bulduğumuz, doğrudan bir fizyolojik etki vardır, öte yandan bu etki bedenin bütünlüğü içerisinde alınarak "*benim* bedenim" diye duyumsanır. Duyumsananın bir yönü bedenselliğin dışarıdan etkilenmesi, öteki yönü etkiyi içselleştirmesidir (*innerlich gemacht*). Duyumsama, "Bedenin kendisinin afeksiyonlar şeklinde bilincine varmasıdır."[136] Genel olarak duyumsama, "bireysel tin ile bireyin bedenselliğinin sağlıklı birlikte yaşamıdır (*gesunde mitleben*)."[137] Yani dışarıdan tesir eden fizyolojik uyaranın, bedenin bütünlüğünü tehdit etmeden değişiklik yaratmasıdır. Duyumsama da, bedenin anlık durumu tüm zihin haritası tarafından işlenerek kabul edilmesidir. Rastgele tekil bir fiziko-kimyasal değişim, zihnin bedenle sağlıklı bütünlüğü tarafından kaydedilir.

> Evrensel ve tekil, öznel ve nesnelin henüz gelişip ayrışmadığı bir içerik vardır. Bu zaviyeden baktığımızda "bu duyumsadığım benim ve ben neyim, duyumsayan benim (*Was Ich empfinde...Das bin ich, und was ich bin, das empfinde Ich*) diyebiliriz.[138]

Bedene dışarıdan gelen değişiklik, içerideki durum ile uzlaştırılarak zihin ve beden bir arada varolurlar. Zihin burada duyumsayan bedenden kendisini ayıramaz, içsel ve dışsal aynı anda birbirlerine tercüme edilir. Hegel'e göre beynin temel işlevlerinden birisi, duygulanan (afektif) öznenin benliğini kontrol etmektir. "Hatta düşünce bedenin içinde görülür... genelde duyumsama

• • • •

136 Hegel, PSS II, § 401 Z, s. 186; GW 25/2, s. 1002. "Aber es würde die interessanteste Seite einer psychischen Physiologie sein, nicht die bloße Sympathie, sondern bestimmter die *Verleiblichung* zu betrachten, welche sich geistige Bestimmungen insbesondere als *Affekte* geben."

137 Hegel, PSS II, § 401, s. 161. GW 20, s. 399.

138 Hegel, PSS II, § 402 Z, s. 207; GW 25/2, s. 1006.

sistemi olan beyin, duyumsayan öznenin basit ve genel kendinde varlığıdır" diye yazar Hegel.[139]

"Duyumsayan Zihin"de; bedensel değişiklikleri "benim bedenim"in bütünlüğü olarak alan *öznellik* ile, bedenimin dışarıda etkilendiği fizyolojik tesir, yani *nesnellik* doğrudan iç içedir. Bu doğrudanlığın zihinsel bir beden şeması içinde aşıldığı evreye Hegel, "hisseden zihin" (*fühlende Seele*) demektedir.

Hegel, "hisseden zihin" ile *Antropoloji*'nin birinci kısmını bitirir, çünkü artık belirlenimler doğal olarak verili olanı içe alınması şeklinde değil, doğal belirlenimlerin sürekli öznelliğin diline çevrilerek zihinselleştirilmesi şeklinde işler.[140] Zihnin bedenle ilişkisi; bulduğunu kabul eden (*Empfang*) ilişkiden, bedende bulduğunu işleyen ve haritalandıran, idealleştiren bir işleme biçimine dönüşmektedir. Duyumsayan zihnin belirlenimleri bundan böyle *ideal* olarak konulur.[141] Kökeni dışarıda olan bir şeyi hissetmesi nedeniyle *duyumsama*/afeksiyon hislerin pasif tarafına vurgu yaparken, *hissetme* daha fazla benliğin varlığına işaret eder.

Hegel'e göre "duyumsayan zihin", doğrudan şu anda, burada etki eden, tekil, rastgele durumlarla ilgilenir. Bedenin üzerinde etki bırakan anlık değişimleri kaydeder. Buna mukabil bilinç benlik ise, kendimi tüm dış dünyanın karşına koyup, kendimi müstakil bir evrensellik olarak düşünmem, tüm tekilleri bilincin temsiline çevirmem demektir. Bilinçte duyulan şey, temsil edilen şeye dönüştürülür (*ein Vorgestellten*). Yani bir yandan bedende olan biteni kaydeden çekirdek benlik (*core-self*), öte yanda tüm olan biteni öznellik ile ilişkiye sokarak öznenin temsiline çeviren bilinçli benlik vardır (*autobiographical-self*). Bilinçli benlik ile duyumsayan benlik arasında yer alan *hisseden* zihindir. "Hisseden zihin, bedenin içindeki bütünselliğini ve evrenselliğini hisseder ya da bilinçsizce sezer (*fühlende oder ahnende*)."[142]

Çağdaş nörobiyolog Antonio Damasio bedene etki eden duyular/duygular (*emotions*) ile hislerin (*feelings*) ilişkisine dikkat çekmiş, önce duyuların geldiğini ardından duyuların bedenin bütün-

• • • •

139 Hegel, PSS II, § 401 Z, s. 193; GW 25/2, s. 1001.
140 Hegel, PSS II, § 402, s. 203; GW 20, s. 400.
141 Hegel, PSS II, § 402, s. 203; GW 25/2, s. 1007.
142 Hegel, PSS II, § 402 Z, s. 207; GW 25/2, s. 1006.

lüğü içerisinde haritalanarak hislerin açığa çıktığını ortaya koymaya çalışmıştır. Hegel'in "duyumsayan benlik" ile "hisseden benlik" ayrımı gibi, Damasio da iki temel mekanizmayı ayırmaktadır.

> Evrim beyindeki duygu ve his mekanizmasını bölüm bölüm bir araya getirmiş gibi görünüyor. İlk olarak bir nesne ya da bir olaya tepki göstermeyi sağlayacak ve o olaya ya da koşullara yönelecek mekanizma olan duygu ortaya çıkıyor. İkinci olarak ise organizmaların tepkileri ve son durumu oluşturacak beyin haritası, sonrasında zihinsel görüntü, bir fikir (*İdea*) oluşturacak mekanizma, yani his mekanizması otaya çıktı.[143]

Damasio'ya göre "bedensel durumlar beyin haritalarında değişime neden olurlar, bu değişimler de hislerin temelini oluştururlar."[144] Damasio gibi Hegel için de, "hisseden zihin", duyumsayan beden üzerinde işleyen ikinci bir yetkinlik düzeyidir, bedensel olarak verilmiş olan benliğin idealleştirilmesidir. Hegel'e göre, "hisseden birey, *saf idealliktir*, duyumsamanın öznelliğidir."[145] Duyumsamadan (Damasio'nun tabiriyle duygu [*emotion*]) hissetmeye nasıl geçilir? Bedene dışarıdan bir etkiyle verilmiş anlık değişimlerin, beden haritalarının bütünlüğünde değerlendirilerek belirli paternler halinde temellük edilmesi yoluyla.[146] Yani "hissetmek edilgin bir süreç değildir, çünkü zihin bedendeki değişiklikleri, kendi homeostasisine göre yorumalarayak köklü bir şekilde değiştirir."[147] Damasio'nun zihin tarafından bedenin *haritalandırma*sı dediği duruma Hegel *idealleştirme* demektedir. "İdealleştirme, real olanın *olumsuzlanma*sı, olumsuzlanan şeyin *saklanması* ve mevcut olmadığı durumda bile virtüel olarak muhafaza edilmesidir."[148] Yani hisseden zihinde, real uyaran bedenin ideal bütünselliğine göre konumlanır. Dünyanın

• • • •

143 Antonio Damasio, *Spinoza'yı Ararken*, çev. Emre Kural, İlay Çetiner, Ankara: ODTÜ Yay., 2018, s. 83.

144 *A.g.e.*, s. 51.

145 Hegel, PSS II, § 403, s. 215; GW 25/2, s. 1008. "Das fühlende Individuum ist die *einfache Idealität*, Subjektivität des Empfindens."

146 Antonio Damasio, *Spinoza'yı Ararken*, s. 115.

147 *A.g.e.*, s. 96.

148 Hegel, PSS II, § 403, s. 215; GW 20, s. 401. "daß die Idealität *Negation* des Reellen, dieses aber zugleich *aufbewahrt*, virtualiter erhalten ist, ob es gleich nicht existiert."

realitesi olumsuzlanarak bedenin idealitesi içerisinde real uyaran yeniden vaz edilir. Böylelikle nesnel, real uyaran; öznel bütünlük tarafından yeniden vazedilmiş olur. Duyumsamanın etkilenmeye açık doğallığından bir adım daha uzaklaşan hisseden zihin, dünyayı kendi bütünlüğüne göre yeniden tanzim ederek, kendi kısmi otonomisini ortaya koyar. Hisseden zihin, bize beden içerisinde *bazal bir otonomi*nin varlığını gösterir.[149] Tinin özgür bilinci, daha "hisseden zihin" düzeyinde bile başlamıştır. Hisseden zihin, bir yandan doğada uyanan *Geist* öte yandan maddenin içine *Geist*'ın sızmasıdır.[150]

Görüldüğü gibi hisseden zihin, beden ile ilişki içerisinde, duyusallığın üzerinde yükselen bir öznelliktir. Ancak duyumlar çoklu, sürekli, tekil ve olumsal olduğu için hisseden zihnin haritalandırma, idealleştirme işlemi sürekli bir mücadele biçimidir. Dolayısıyla Hegel hisseden zihni üç kademe içerisinde ele alır: (i) bilinçdışı etkilerden sürekli etkilenen hisseden zihin, (ii) *benlik* hissi (Selbstgefühl), (iii) *alışkanlık* (*Gewohnheit*). Yani öncelikle benliğin dış etkilerden ayrılamadığı evre, sonra dış dünyanın karşısına öznel bir benlik duygusu olarak çıkma ve nihayet alışkanlıkta dışsal ve içsel olanın birlik haline getirilmesi incelenmektedir.

Hegel için hisseden zihin sadece bedeninin nesnelerle ilişkisini haritalamakla kalmaz, aynı zamanda bilinçdışı bir çok etkiye maruzdur. Bu nedenle embriyo-anne ilişkisi, doğal esinlerin tesirinde düşünen dâhi (*Genius*), uyurgezerlik, katalepsi, hipnotizma, sanrılar, gibi bilinç-dışı psişik durumları da incelemektedir. Kız kardeşi Christiane ve en yakın arkadaşı (Hölderlin) psikolojik sorunların pençesinde harap olduğu için Hegel, dönemindeki psikologların incelemelerini dikkatle takip etmiş, çok fazla ampirik olguyu derslerinde tartışarak teorize etmeye çalışmıştır. Burada dikkat çekici olan Hegel'in bilinçdışı etkilenmeleri zihnin bir parçası olarak görmesidir. "Bazı durumlarda zihin çok önceden *unuttuğu* bir içeriği bilir (*wieß*), ancak uyanık olduğunda onu bilincine (*im Bewußtseyn*) getiremez. Bu durum bir çok hastalıkta

• • • •

149 Filippo Ranchio, *Dimensionen der Zweiten Natur*, Hegel Studien Beiheft 64, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2016, s. 54.

150 Andreas Arndt, "Zur Rolle des Gefühls in Hegels Theorie des subjektiven Geistes", *Hegels Anthropologie*, ed. A. Ardnt, J. Zovko, Berlin: Walter de Gruyter, 2017, s. 75-89, s. 85.

vakidir"[151] diyerek hisseden zihnin birçok bilinçdışı etkiye maruz kaldığına dikkat çekmiştir.[152] Zihnin dışarıdan telkine açık olduğu bu pasif durumlar, Hegel'e göre ne tam fizyolojik, ne de tam tinseldir, daha çok psişik olgular ve bir mental ilişkidir.[153]

İlginç olarak, benlik hissi başlığı altında Hegel normal bir bireyin benlik hissini değil, anormal benlik durumlarını tartışır. Çünkü Hegel için hisseden zihin, bedenin bütünlüğünün öznel olarak kavrandığı evredir. Psikolojik rahatsızlıklar da, öznel benlik hissinin nesnel dünya ile uyumsuz olmasından kaynaklanmaktadır. Psikolojik bozuklukta "zihin, kendi tözselliğine karşıtlaşarak, kendisinin karşısında durarak, belirli bir duyumsamadan benlik hissine ulaşır ya da *bütünlüğünün* henüz objektif değil, subjektif bilincine ulaşır."[154] Hegel için benliğin tamalgısı Kant'ta olduğu gibi kuru bir mantıksal gereklilik değildir, tinin özgürleşme ve kendi bulma yolunda verdiği mücadelenin hasılasıdır.[155] Benlik hissi, elde hazır bir bütünlük değil, bedenle kurulan ve pek çok durumda sadece subjektif olarak kavranabilen tekinsiz bir ilişkidir. Benlik, beden ile olan ilişkisinde bedenin bir bölgesine saplanabilir (*fixation*) olabilir, bedeni üzerinde aktif bütünlük kuramayabilir (*insichversunkensein, kretin, epilepsy*, katalepsi, hiperaktivite) veya bedenin dünya içinde nesnel konumunu kavrayamayabilir (*narrheit*, psikozlar), veyahut bedenini dünya içerisinde sürekli öznel konumlandırır (*Wahnsinnn, mania*, bipolar, anksiyete) gibi durumlar ortaya çıkabilir. Dolayısıyla benlik hissi, 'bedenim-dış

• • • •

151 Hegel, PSS II, § 406 Z, s. 275; GW 25/2, s. 1021.

152 Hegel'in bilinçdışına dair tezlerinin analizi için Bkz. Aldo Masullo, "Das Unbewußte in Hegels Philosophie des Subjektiven Geistes", *Hegels Philosophische Psychologie*, ed. D. Henrich, Bonn: Bouvier Verlag, 1979, s. 27-65.

153 Hegel, PSS II, § 405, s. 221. "das weder bloß leiblich noch bloß geistig, sondern *psychisch* ist, – ein Verhältnis der Seele." Bu ifadeleri kendi dönemindeki psikoloji tartışmalarında empiristler ile romantikler, somatistler ile psişikler arasında ruh hastalıkları fiziksel midir, ruhsal mıdır tartışmasını yansıtan Hegel'in de meseleyi kendince ele aldığı kısımlardır. Hegel'in psikolojik hastalıklara dair mülahazalarının kendi dönemi ve günümüz psikoloji düşüncesi açısından etkileyici bir şerhi için bkz. Daniel Berthold-Bond, *Hegel's Theory of Madness*, Albany: State University of New York Press, 1995.

154 Hegel, PSS II, § 402 Z, s. 205; GW 25/2, s. 1006.

155 Murray Greene, *Hegel on the Soul*, s. 133.

dünya ve Ben' arasında sürekli olarak salınan bir bütünlüğü elde etme çabasıdır.

Bedenin bütünlüğü anlık olarak doğal, niteliksel biçimde (*sein* formunda) bize duyumsama yoluyla verilir. Hissetme, duyumsamanın idealleştirilme ve bedenin üzerinde öznel olarak bütünlük kurma çabasıdır. Alışkanlık ise bedenin veri olarak gelen duyumsaması ile öznel bütünlüğün bilinçli bir çaba olmadan bir araya getirilmesidir. Yani alışkanlık, bedenin doğal nesnelliğinin öznel bütünlük ile uzlaşması, doğadan tinselliğin hakim olacağı *ikinci doğa*ya geçilmesidir. Alışkanlık ile beraber zihin ile beden arasındaki ilk mesafe açılmaya başlar. Yaşayan bedenin tarihi bedene kazınıp nesnelleşir ve tarih bedenin üzerinde egemenlik kurmaya başlar. Tin doğal olanı yerinden eder ama yine doğa biçiminde (*Natur-Geist*).... Öyleyse alışkanlık *ikinci doğa*dır. Bundan sonraki bölümde Hegel sisteminde alışkanlığın, alışılmadık yeri ve önemi tartışılacak, ikinci doğa kavramının Hegel sistemindeki hayati rolü sergilenmeye çalışılacaktır.

3. Doğanın İçinde Doğanın Ötesine: İkinci Doğa Olarak Alışkanlık

> "Alışkanlık eğer ikinci doğaysa, ne acımasızlığına, ne de coşkularına sahip olduğu ilk doğamızı tanımamızı engeller."[156]

Bedenin yetkinliği olan zihnin, *benim* bedenim karşısına bilinçli *ben* (*Me* karşısında *I*) olarak çıkmadan evvel adım adım nasıl bu evreye doğru ilerlediği bir önceki bölümde özetlendi. Alışkanlık da, bu sistem içerisinde bir momentten ibarettir.

Ansiklopedi'nin 408. maddesi akıl hastalığı (*Verrücktheit*) ile ilgilenirken 409 ve 410. maddeleri alışkanlık (*die Gewohnheit*) kavramıyla ilgilenir. "Delilik-hezeyan (*Wahnsinn*) durumunda zihin objektif bilinç ile bilincin saplantılı temsili (*fixen Vorstellung*) arasındaki çelişkiyi aşmaya çabalar. Tin, tamamıyla içsel harmo-

156 Marcel Proust, *Kayıp Zamanın İzinde IV: Sodom ve Gomorra*, çev. Roza Hakmen, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2007, s. 88

nisini yeniden inşa etmeye çalışır. Bu yeniden inşa başarılı olabileceği gibi hüsrana da uğrayabilir. Tek bir zihin için özgür ve içsel olarak harmonik bir benlik-hissine erişmek şans meselesi gibi görünür."[157] İşte alışkanlık, nesnel bedenin içinde bulunduğu koşullar ile öznel hissiyatın, bir zorlantı ve saplantı ilişkisi olmadan, harmonik bir şekilde uzlaşmasını sağlayan momenttir. Hegel saplantılı-hezeyanlı subjektif benlik hissinden alışkanlığa diyalektik geçisi sistem içerisinde şöyle konumlandırır:

> Öznel tinin gelişimini takip ederek şu anda geldiğimiz kademede, zihnin kendisi-için-varlık olduğu bir aşamaya varırız. Kavramın kendisinden dolayı, delilikte bulunan Tinin *çelişkileri*ni *aşılması* ile benliğin *tamamen çözülmesinin, içerilerek aşılması*na götüren evreye ulaşırız. Bu kendisi-ile-birlikte-olmaya (*bei-sich-selber-sein*) alışkanlık deriz.[158]

Benlik hissinin hezeyanlarında, zihin kendisi ve dünyası ile harmonik bir ilişki kuramaz. Tinin, bedeni ve dünyası ile olan münasebetinde muhtelif şekilllerde uyumsuz ilişkiler açığa çıkabilir. Bu ilişkilerin muhtelif biçimlerinin her biri, farklı psikolojik hastalık olarak görünür ve bu çelişkiler alışkanlık ile aşılır (*überwindung*). Hegel'e göre kavramın doğası gereği bu aşılma; bedenin tamamen çözülmesiyle, yani bedenin bir yana bırakılmasıyla değil, bedenle daha kalıcı, daha nüfuz edici ve bütünsel bir ilişki kurma yoluyla, bedenin zihnin bütünselliği içerisinde içerilip-aşılması (*aufhebung*) yoluyla olmalıdır. Zihnin kendisi-için-varlığı olan *zât* (*selbst*) ile onun içinde bulunduğu *varlık* (*sein*) beden arasındaki çelişkilerin aşılarak harmonik uyumun sağlandığı evre alışkanlıktır. Bu nedenle Hegel alışkanlığı, kendi-zatı ile birlikte olma (*bei-sich-selber-sein*) durumu olarak tanımlamakta, Ben (*I*) ile benim varlığım (*me*) arasında harmonik ilişkiyi alışkanlıkta görmektedir.

• • • •

157 Hegel, PSS II, § 410, Z, s. 399; GW 25/2, s. 1055.

158 Hegel, PSS II, § 410, Z, s. 399-401; GW 25/2, s. 1055. "Auf der Stufe dagegen, biz zu welcher wir jetzt die Entwicklung des subjektiven Geistes fortgeführt haben, kommen wir zu einem Fürsichseyn der Seele, das vom Begriff durch *Überwindung* des in der Verrückheit vorhandenen inneren *Widerspruchs* des Geistes, durch *Aufhebung* der *gänzlichen Zerrissenheit* des Selbstes zu Stande gebracht ist. Dieß Bei-sich-selbersein nennen wir die Gewohnheit."

> Zihnin hislerin (ve dahi bilincin) partikülerliğinin zihinde sadece *varlığın* belirlenimi haline indirgediği ve zihnin kendisini soyut evrensel varlık haline getirdiği hal *alışkanlıktır*.[159]

Hegel bedenin partiküler duyu ve hislerinin evrensellik içerisinde aşılmasını alışkanlıkta görmektedir. Ancak bu evrensellik, düşüncenin somut evrenseli değil, varlık halindeki soyut evrenseldir. Hegel'in genel ansiklopedik sistemi içerisinde alışkanlığın icra ettiği rol böylece özetlenip geçilebilir. Alışkanlık hiçbir zaman Hegel felsefesi çalışmalarının ve Hegelci geleneğin hususen ilgilendiği bir konu olmamıştır. Oysa pek de sıradan bir konu değildir. Hatta bir adım daha ileri giderek, alışkanlığın sadece Öznel tin felsefesi için değil, tüm Hegel'in Tin felsefesi için merkezi bir konu ve hatta *anahtar kavram* olduğu iddia edilebilir. Bu iddia geniş anlamda bir yorumsal çıkarım değil, bizzat Hegel'in kendi ifadesidir:

> Alışkanlık formu tinsel aktivitelerin her kademesi ve her türünün içerisine dahil olur. ... *Görme* de olduğu gibi öteki yetilerde de, duyumsama, bilinç, görü, müdrike gibi muhtelif yetilerin belirlenimleri alışkanlığın basit bir ediminde *dolaysızca* bir araya getirir.[160]

Psikolojik, sosyolojik ve mutlak tin düzeyinde, tinin tüm evrelerinde alışkanlığın bir biçimi müdahildir. Bu açıdan bakıldığında da tinin aktivitesinin anlaşılması için, alışkanlık kavramına özel önem vermek gerekmektedir. Alışkanlık, sadece benlik bilincine giderken benlik hissinin üzerinden geçip ilerlediği sıradan bir moment değil, tüm tinsel alanın içerisine sızmış temel bir biçimdir. Alışkanlığın gözden kaçması bile onun kendi kavramsal belirleniminin bir özelliğidir. Çünkü alışkanlık, zaten alışıldık olduğunda, dikkatten kaçtığında, kendini unutturduğunda alışkanlık olur. Belki de bu saklanmayı seven tabiatından dolayı alışkanlık,

• • • •

159 Hegel, PSS II, § 410 s. 391; GW 20, s. 415. "Daß die Seele sich so zum abstrakten allgemeinen Sein macht und das Besondere der Gefühle (auch des Bewußtseins) zu einer nur *seienden* Bestimmung an ihr reduziert, ist die *Gewohnheit*."

160 Hegel, PSS II, § 410 s. 397; GW 20, s. 418. "Die Form der Gewohnheit umfaßt alle Arten und Stufen der Tätigkeit des Geistes; ... Ebenso *Sehen* und so fort ist die konkrete Gewohnheit, welche *unmittelbar* die vielen Bestimmungen der Empfindung, des Bewußtseins, der Anschauung, des Verstandes usf. in einem einfachen Akt vereint."

çoğu zaman gözlerden kaçmaktadır. Böylelikle de Hegel felsefesinin en az dikkat çeken konularından biri olan alışkanlık, kendisini unutturmuştur.

Ne gariptir ki, Hegel'in kendisi bu noktaya dikkat çekmiş, alışkanlık ile ilgili yeterince çalışılmadığını söylemiştir. 200 yıl sonra da kendi felsefesinde alışkanlığın yeri de, kaderin bir cilvesi olarak gölgede kalmıştır.

> Zihin ve tin bilimleri çalışmalarında alışkanlık, bazen dikkate değer bir şey olmadığı için ya da daha ziyade alışkanlık en zor (*am schwersten*) özellikleri barındırdığı için gözden kaçırılmıştır.[161]
>
> Popüler düzeyde alışkanlığa alışık olsak da (*die Vorstellung der Gewohnheit gewöhnt*), alışkanlık Kavram'ının belirlenimleri zordur (*derselben schwierig*).[162]
>
> Hafızada olduğu gibi alışkanlık da, tinin organizasyonunda zor bir noktadır (*ein schwerer Punkt*). Alışkanlık benlik hissinin mekanizmasıdır, tıpkı hafızanın zekanın (*Intelligenz*) mekanizması olması gibi.[163]

Açıkçası Hegelci literatürde alışkanlığın çalışılmamış olması girift bir mesele olarak görülmesinden değil, basitçe yeterince ilginç görünmemesindendir. Alışkanlık zaten hayatımızın her alanında gördüğümüz, bildiğimiz bir şey olduğu için dikkat çekmemektedir. Hegelcilik, efendi-köle diyalektiği, mutlak tin, tarihin sonu, yabancılaşma gibi sorunsallar etrafında şekillenmiştir. Ancak ilginç olarak Hegel, alışkanlık fikrine aşina (*die Gewohnheit gewöhnt*) olduğumuzdan çok basit göründüğünü söylemekte ama gerçekte alışkanlığın çok zor olduğunu söylemektedir.[164] Hegel; yaşam, Tanrı, tin gibi pek çok konuyla ilgili olarak müdrike için kavranması zordur demektedir ama tüm bu konular için kendisinin bir çözümü vardır, spekülatif felsefeyi bunları kavramak için bir öneri olarak sunar. Hegel'e göre düşünce tarihinin bu en te-

• • • •

161 Hegel, PSS II, § 410 s. 397; GW 20, s. 419. "In wissenschaftlichen Betrachtungen der Seele und des Geistes pflegt die Gewohnheit entweder als etwas Verächtliches übergangen zu werden oder vielmehr auch, weil sie zu den schwersten Bestimmungen gehört."

162 Hegel, PSS II, § 410, Z., s. 397-398; GW 25/2, s. 1053.

163 Hegel, PSS II, § 410 s. 391; GW 20, s. 416.

164 Hegel, PSS II, § 410 Z, s. 399; GW 25/2, s. 1054. "Wir sind die Vorstellung der Gewohnheit gewöhnt, dennoch ist die Bestimmung des Begriffs derselben schwierig."

mel sorunsalları çok incelenmesine rağmen yanlış bir metafizik yaklaşım içerisinde ele alındığı için gizem olarak kalmakta, bu meselelerin anlaşılması güçleşmektedir. Tuhaf bir şekilde Hegel alışkanlık için, kavranması zor ya da müdrike için kavranması zor dememekte, bilakis bizzat *alışkanlığın kendisi*nin zor olduğunu söylemektedir. Peki, tarihin akışını çözmüş bu koca filozofun alışkanlıkta gözünü korkutan neydi?

Alışkanlığa dair Hegel'in gözünü korkutan şey, alışkanlığın birçok çelişkinin ortasında umursamadan durması, en büyük felsefi karşıtlıkları bilinçsizce ve dolaysız tek bir edimle bir araya getirmesidir. Denilebilir ki, Hegel *par excellence* bir çelişki filozofudur, çelişki onun gözünü korkutamaz. Zaten tüm metafizik ve doğa felsefesi boyunca her şeyin çelişki barındırdığını ve bu çelişkilerin içerilerek aşılmasıyla sistemin ilerlediği göstermiştir. Öyleyse alışkanlığa münhasır olan zorluk nedir? Alışkanlığın zorluğu, içerisinde bir çelişkiyi değil, hemen hemen Hegelci sistemin tüm çelişkilerini barındırması, üstelik bu çelişkileri mutlu bir şekilde taşıyor olmasıdır. Normalde mutsuz bilinçte olduğu gibi çelişki bir ıstırap kaynağıdır[165] ve harekete sevk eder ama "alışkanlık yaşamı, bilincin mutlu halidir."[166] Alışkanlık içerisinde beden ve bilinç taşıdığı müthiş çelişkilere aldırmadan işlemeye devam eder. Hegel için konunun zorluğu; öncelikle bunca çelişkiyi içerisinde barındırması, dahası bu çelişkiler içinde mustarip değil bilakis mutlu olabilmesidir. Bu oldukça sıradışı pozisyonu Hegel'in metinlerinde zikrettiği bir dizi çelişkiyi listeleyerek gözler önüne sermek mümkündür.

a. Partiküler, kendinde bedensellik ile Evrensel kendisi-için benlik arasında

Ansiklopedik sistem açısından alışkanlığın pozisyonu, bedensellik ile tüm partiküler durumlara eşlik eden evrensellik olan 'transandantal benlik' arasında aracı görev icra etmesidir.

• • • •

165 Hegel, *Phenomenology of Spirit*, § 207, s. 126. "Mutsuz bilinç kendi benliğinin, sadece çelişkili bir varlık olarak, ikiye bölünmüş bilincidir (das unglückliche Bewußtsein ist das Bewußtsein seiner als des gedoppelten nur widersprechenden Wesens)."

166 Hegel, *Phenomenology of Spirit*, § 354, s. 214. "Akıl *bu mutluluğun dışına çıkmalıdır.* Die Vernunft *muß aus diesem Glücke heraustreten.* Burada mutluluktan kastettiği adet, alışkanlık (die Sitte) pratikleridir."

> (Arzu, içgüdü, iştah ve bunların tatmini gibi) hissin partikülerliği içerisinde benlik-hissi bu partikülerliklerden ayrılamaz. Buna rağmen kendi kendisi ile basit bir ideallik ilişkisi olan Benlik soyut evrenseldir, bu ideallik de partikülaritenin hakikatidir. Benlik, his yaşamı içerisinde kendisini vaz eden evrenselliktir, böylelikle Benlik partikülerlikten kendisini ayıran *kendisi-için-varolan Evrenselliktir.*[167]

Bir yanda bedenin karşısına dikilen, her şeyin onun bütünlüğüne kaydedildiği evrensellik olan Ben varken, öte yanda şimdi burada belli hisler içerisinde olan bedenim vardır. Yani, kendinde-ben ile kendisi-için-ben arasında bir gerilim vardır. Partiküler bedene sahip olmaktan dolayı sürekli uyarılan bedensellik, Kant'ın evrensel-transandantal Ben'i ile karşı karşıya durur. "Hisseden zihin" daima şimdi burada olanı idealleştirirken, alışkanlık ile bedenin şimdiliği aşılır, beden geçmiş bütünlüğü ile değerlendirilir, benim olan (*mine*) beden, tüm geçmişimle beraber Ben'e-ait (*to me*) haline gelir. Bedenin partikülerliği daha geniş bir evrensel perspektif içerisinde içerilerek-aşılır.

> Bireysellik duygulara ve hislere sahiptir ve bunlar öncelikle partikülerdir. Duygu ve hislerin içinde bir verinin içine gömülürüm, ben bu duyumlar içinde evrensel olarak kendimi saklayamam ya da muhafaza edemem. Aksine alışkanlıkta bu haller doğrudan evrensele tabidir. Evrensel onları aşar ve kendisini saf kendi ile ilişki olarak muhafaza eder.[168]

İşte alışkanlık yukarıda yapılan tanımda olduğu gibi "hislerin (ve dahi bilincin) partikülerliğinin zihinde sadece *varlığın*

• • • •

167 Hegel, PSS II, § 409 s. 387; GW 20, s. 414. "Das Selbstgefühl, in die Besonderheit der Gefühle (einfacher Empfindungen, wie der Begierden, Triebe, Leidenschaften und deren Befriedigungen) versenkt, ist ununterschieden von ihnen. Aber das Selbst ist an sich einfache Beziehung der İdealität auf sich, formelle Allgemeinheit, und diese ist die Wahrheit dieses Besonderen; als diese Allgemeinheit ist das Selbst in diesem Gefühlsleben zu setzen; so ist es die von der Besonderheit sich unterscheidende *für sich seiende Allgemeinheit.*"

168 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Spirit 1827-8*, çev. R. R. Williams, Oxford: Oxford University Press, 2007, s. 153. Hegel, *Vorlesung über die Philosophie des Subjektiven Geistes*, ed. F. Hespe, B. Tuschling, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1991, s. 125.

belirlenimi haline indirgendiği ve zihnin kendisini soyut evrensel varlık haline getirdiği haldir."[169] Anlık duygu ve hisler, içerilip aşılarak daha geniş bir bütünlük içerisinde saklanır. Dolayısıyla tüm bedene şamil bir bütünlük, evrensellik daha net bir şekilde belirir. Benim bedenime gelen anlık tesir, benin genel bütünlüğü içerisinde değerlendirilerek bir kez daha haritalandırılır, idealleştirilir.[170] Alışkanlıkta bedenim, benim için sürekli engel çıkaran (*schranke*),[171] beni kısıtlayan bir şey olmaktan çıkar. Ben'in, zorlantı ve saplantı olmadan, bedeni rahatlıkla sahiplenebildiği bir hale erişilir. Dolayısıyla Ben'in kendisi-için evrenselliği, bedenimin kendinde partikülerliği içerisine nüfuz ederek onu kendine ram eder. Lakin bunu bir bilinç olmadan yapar, beden bunu kendine kendine yapar, beden kendisini Ben'in evrenselliğiyle uyumlaştıracak bir forma yükseltir. Alışkanlık, spontan transandantal Ben ile ampirik ben arasında bir tür *şema* işlevi görür.[172]

Hegel sisteminde Ego ile ortaya çıkan evrensellik, kendinde değil, kendisi-içindir. Evrensel kendisini tüm partikülerleşmelerden müteal, mücerred bir varlık olarak vazeder. Alışkanlığın evrenselliği ise, şimdi-buradaki partikülerlikten henüz ayrılmamış, ancak yine de partiküler olanla da birebir özdeş olmayan evrenselliktir. Hegel'in ifadesiyle, "saf düşüncenin kendi kendini belirleyen somut evrenselinden farklı olarak, [alışkanlıkta] sadece *refleksiyon* yoluyla *çok sayıda tekilliğin tekrarlanması* sonucu elde edilen *soyut evrensellik* vardır".[173] Yani henüz kendisi için değil,

• • • •

169 Hegel, PSS II, § 410 s. 391; GW 20, s. 415.

170 Gerald Edelman'ın tabiriyle tekrar eden duyumların kategorileştirilmesi ve ödül mekanizmalarıyla sentezlenmesi sonucu şimdiki algımız zihin tarafından doğrudan algılanmaz, o alışılmış bütünlükler içerisine yerleştirilir. Dünyayı şimdi burada duyumsadığımız şekilde değil, hatırlanan şimdi (remembered present) şeklinde algılarız. G. M. Edelman, *The Remembered Present*, New York: Basic Books, 1990.

171 Hegel, PSS II, § 409, s. 391; GW 20, s. 415.

172 Elisa Magri, "The Place of Habit in Hegel's Psychology", *Hegel's Philosophical Psychology*, ed. S. Hermann-Sinai, L. Ziglioli, New York: Routledge, 2016, s. 74-90, s. 80.

173 Hegel, PSS II, § 410 Z, s. 401; GW 25/2, s. 1056. "–im Unterschiede von dem erst für das reine Denken vorhandenen, sich selbst bestimmenden, *concret Allgemeinen*, - nur die aus der *Wiederholung vieler Einzelnheiten* durh *Reflexion* hervorgerachte *abstracte Allgemeinheit.*" Antropoloji bölümü öznel tinin varlık düzeyinde belirlenimi olduğu için Hegel sistemine göre burada ortaya çıkacak evrensellik ancak ⇨

kendindedir, sadece tekrar eden tekillerin gruplandırılmasından ve düzenlenmesinden ibarettir. Kısacası alışkanlık kendisi için evrensel Ego ile kendinde partiküler beden arasında aracıdır. *Benim bedenimi* (*mine*) *Ben*'in (*I*) evrenselliğine hazırlar.

b. Real ile İdeal arasında

Zihin, bedenin idealliğidir. Hisler, duyuların haritalanarak bedenin bütünlüğü içerisinde idealleştirilmesidir. Alışkanlık ise bu hislerin partiküler liğinin, idealleştirilerek yeniden harmonik bir bütünlük içerisinde sokulmasıdır.

> Zihnin partiküler varlığı onun bedenselliğidir. Burada bedensellikten kopulur, bedenin basit varlığından ayrılır. Bu bedenselliğin ideal, subjektif tözselliği olur.[174]

Alışkanlık, varlık biçiminde evrenselliktir, dolayısıyla bedensellikten kopamaz. Aynı zamanda bedensel uyaranların dolaysızlığının aşılabildiği bir ideallik durumudur. Örneğin, İstanbul gibi kalabalık bir şehirde yaşayan birisi sürekli trafige ve gürültüye maruz kalır. Bedeni sürekli bu uyaranların tesiri altındadır. Ama benliğin hiçbir bilinçli çabası olmadan, beden zamanla kendisine

• • • •

soyut evrensel olabilir. Saf düşüncenin (*reine Denken*), öznel ve nesnel, tekil ve evrenseli bir araya getiren somut evrenseli burada görülmez. Bununla birlikte alışkanlıkta gerçekleşen sadece benzerleri sınıflandıran bir dışsal refleksiyon değildir. Bu düzeyde bir bilinç olmadığı için Hegel alışkanlığın bedenin makinevari bir şekilde aynıları ve farklıları gruplayarak genelleştirdiği bir refleksiyon evrenseli olduğunu düşünür. Ancak burada söz konusu olan tekili dönüştürerek evrensel bütünlüğün içerisine almak, evrenselin de tekil tarafından dönüşmesidir. Ben alışkanlık ile değişim, tekrar eden tekiller benim karakterimi değiştirir, ama ben de bana dair olan tekil tecrübeyi değiştiririm, onu olduğu gibi bırakmam. Dolayısıyla burada sadece tekilleri dıştan gruplandıran bir refleksiyon yoktur, alışkanlık somut evrensel tarzına denk düşer. Ancak Hegel sistemik pozisyonundan dolayı burada ancak soyut evrensel olabileceğini düşünmüş ve alışkanlığı basitçe böyle kategorize etmiştir. Bu noktada Hegel'e rağmen Hegelci tutum alarak meselenin kendisinin (*die Sache selbst*) belirleniminin sistemsel pozisyonuna göre daha farklı olduğunu iddia ediyorum.

174 Hegel, PSS II, § 409, s. 387; GW 20, s. 414. "Dies besondere Sein der Seele ist das Moment ihrer *Leiblichkeit*, mit welcher sie hier bricht, sich davon als deren *einfaches* Sein unterscheidet und als ideelle, *subjektive* Substantialität dieser Leiblichkeit ist."

gelen uyaranları kendi düzeni uyarınca alır, kulağına gelen dolaysız uyaranı duymaz ya da belli bir ölçüde duyar. Yani burada bedene gelen real uyaran, bedenin tözselliği içerisinde idealleştirilerek dolaysızlığından çıkarılmış olur. Dolaysız bedensellik içerilip aşılarak kendinde-olmaktan çıkarılıp kendisi-için olmaya geçilir. Hegel'in ifadesiyle, "refleksiyon evrenseli bir çok dışsal duyuyu kendi birliğinde bir ve aynı olana indirger. Bu soyut birlik, *vazedilmiştir* (*gesetzt*)."[175] Böylelikle alışkanlık sayesinde, beden kendi doğallığı içerisinde kalmakla birlikte, beden doğal realliğinden çıkarılarak ideal subjektiflik içerisinde vazedilmiş olur.

> Böyle amaçların organizmada oluşması için genelde kendinde maddilik idealleşmeli ve belirli bedensellik idealite olarak vazedilmelidir.[176]

Alışkanlığın bedenle olan ilişki, bir idealleştirme ilişkisidir. Burada real olan ideal bir şekilde kaydedilir. İdealleştirme işlemi bizatihi beden tarafından yapılır. Materyal bedenin üzerindeki fizyolojik etkiler tamamen bedenin idealliği içerisinde kaydolunur (*in ihre İdealität so vollständig aufgenommen*) ve ideallik materyal beden içerisinde tamamen evindedir. "İdeallik materyalliğin *içerisinde yaşar* (*eingewohnt*). İdealite materyalitenin içinde özgürce hareket eder."[177] Alışkanlık ile, artık maddesel olan ideal olanın içerisinde kapsanır. Real olan, olduğu haliyle bırakılmayıp ideal olarak vazedilir (*positing*).

> Alışkanlık benim tarafımdan vazedilir. Bu kendini vazetme nedeniyle alışkanlık, benim bir dahlimin olmadığı diğer doğal niteliklerden ayrılır. Uyku ve uyanma bende olur, Ben'in bir dahli olmadan... [alışma ile doğal haller] benim tarafımdan vazedilir ve benim olur.[178]

• • • •

175 Hegel, PSS II, § 410, s. 391; GW 20, s. 416. "Denn, diß Seyn als abstracte Allgemeinheit in Bezeihung auf das naturlich-besondere, das in diese Form gesetz wird, ist die Reflexion Allgemeinheit, - ein und desselbe als äusserlich-vieles des Empfindens auf seine Einheit reducirt, diese abstracte einheit als *gesetzt*."

176 Hegel, PSS II, § 410, s. 399; GW 20, s. 418.

177 Hegel, PSS II, § 410 Z., s. 401; GW 25/2, s. 1056. "In dieser hat...vereinzelten Inhalt in ihre İdealität so vollständig aufgenommen und sich in ihn so völlig *eingewohnt*, daß sie sich in ihm mit *Freiheit* bewegt."

178 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Spirit 1827-8*, s. 153.

Alışkanlıkta, madde ve zihin, real ile ideal ayrılmadan bir arada dururlar. İdeal olan benlik maddi bedeni içerisinde ikamet eder ama onu olduğu gibi bırakmaz, vazederek onu idealleştirir. Demeki ki alışkanlıkta, bedenin kendisi ile ilişkisi bir yönüyle real bir yönüyle idealdir. Duyuların içerisinde yer alması, onların içinde ikamet etmesi, doğal niteliklerden ayrılamamış olması nedeniyle real iken, duyuya gömülmeden onun üzerinde işleyebilmesi yönüyle İdealdir. "Zihin, daha önce özdeş olduğu dolaysız bedenselliken ayrılır ve serbest haldeki bedenselliğe idealliğinin gücünü uygular."[179] Bedenin materyalliği ile öznenin İdealliği, maddi-fiziksel-real olan ile normatif-öznel-İdeal olan arasındaki ezeli kavga, alışkanlıkta beden içinde vazedilmiş ideallik olarak yan yana dururlar.

c. Varlık ve Düşünce Arasında

Düşünceyi mümkün kılan spontanite ile dış dünyadaki kendinde varlık arasındaki pratik sentezi sağlama başarısına ek olarak, alışkanlık aynı zamanda düşüncenin de mekanizmasıdır.

> Aynı şekilde, saf halde, kendi içinde aktif ve özgür olan *Düşünce* bile daima alışkanlığa ve aşinalığa muhtaçtır. Düşüncenin bu *dolaysız* formu sayesinde düşünce engellenmemiştir ve şahsi benliğimin içine nüfuz edebildiği mülkiyetidir. İlk defa alışkanlık yoluyla Ben kendim için düşünen varlık olarak *var olurum* (*Erst durch diese Gewohnheit existire Ich als denkendes für mich*). Bu kendinde düşünen varlığın dolaysızlığı, bedenselliği içerir. Çünkü eğer insan alışmamışsa ısrarlı düşünme başağrısı yapar. Alışkanlık, bu acının doğal belirlenimini zihnin dolaysızlığına çevirerek bu acı duyusunu azaltır.[180]

• • • •

179 Hegel, PSS II, § 410 Z., s. 401; GW 25/2, s. 1056. "[Die Seele]... hat sie ihre vorher ummitelbar mit ihre identische Leiblichkeit von sich abgeschieden, und übt zugleich an dem so zur Ummittelbarkeit entlassenen Leiblichen die Kraft ihrer İdealiät aus."

180 Hegel, PSS II, § 410, s. 397; GW 20, s. 418. "Das ganz freie, in dem reinen Elemente seiner selbst tätige *Denken* bedarf ebenfalls der Gewohnheit und Geläufigkeit, dieser Form der *Unmittelbarkeit*, wodurch es ungehindertes, durchgedrungenes Eigentum meines *einzelnen Selbst* ist. Erst durch diese Gewohnheit *existiere* Ich als denkendes für mich. Selbst diese Unmittelbarkeit des denkenden Beisichseins enthält Leiblichkeit (Ungewohntheit und lange Fortsetzung des Denkens macht ↠

Felsefenin en zor problemlerinden biri olan düşünceden varlığa geçiş sorunu alışkanlıkta tekrar ortaya çıkmaktadır. Ancak düşüncenin saf ve özgür karakterine her şeyin üzerinde değer veren Hegel, dikkat çekici bir şekilde "düşünce alışkanlığa muhtaçtır" diye yazabilmektedir. Kendi aktivitesi içinde saf ve özgür düşünce mutlağın kendisi olduğuna göre, iddia edilebilir ki *mutlağın kendisi bile alışkanlığa muhtaçtır.*[181] Mutlak, bir şeye muhtaç olmayacağına göre, bu da alışkanlığın bir paradoksu olarak tekrar önümüze çıkmaktadır. Hegel, ancak saf düşünce ile varlık arasındaki ilk dolaysız ilişkinin alışkanlık yoluyla gerçekleştiğini iddia eder. Artık bir tarafta, varlıktan kendini soyutlayan içsel etkinliğe yönelen refleksif düşünen Ben ile karşı tarafta varlık alemindeki canlı beden dualizmi söz konusu değildir. Düşünen şey varlıktan ayrı değildir, kendi varlığı içerisinde kendisi olarak varolur (*sondern in seinem Sein sei*).[182] Daha da tuhaf olan şey düşünce varlığa baskı yapar, düşünce bedeni acıtır. Düşünce ile beden arasındaki bu sancılı ilişkiyi hafifletecek olan, yine alışkanlıktır. Alışkanlık düşünce ile varlık arasındaki derde deva olarak bir *pharmakon* düşünülmektedir.

d. Normativite ve Materyalite Arasında

Alışkanlık benliğin İdealliğinin cismani beden içerisinde vazedilmesi demekse o zaman maddi alan ile normatif alan arasında ve fizik alan ile nomotetik alan arasındaki (*phusis-nomos*) karşıtlık da, alışkanlıkta bir arada dururlar.

> Bu noktada, dışarıda karşılaşılan bir dünyadan belli belirsiz ayrılan genel bir içselliği değil, ancak bu bedenselliğin zihnin egemenliğine (*die Herrschaft der Seele*) tabi kılındığı şekilde bir içselliği anlamamız gerekir. Nesnel bilinç düzeyinde erişilen zihnin özgürleşmesi tam da bu bedensellik üzerinde iktidar sahibi olmaya (*Bemächtigung*) bağlıdır... Ben canlı olarak bu beden içinde yaşarım, bana *yabancı*

• • • •

Kopfweh); die Gewohnheit vermindert diese Empfindung, indem sie die natürliche Bestimmung zu einer Unmittelbarkeit der Seele macht."

181 Hatta Malabou mutlak bilginin diyalektik sürecini "spekalatif alışkanlık" olarak tanımlanabileceğini söyler. Catherine Malabou, *The Future of Hegel*, çev. L. During, Londra: Routlage, 2005, s. 146.

182 Hegel, PSS II, § 410, s. 397; GW 20, s. 419.

olmayan bir organik cisme sahibim ve bu beden benim *İdeama* aittir. Benim *Kavram*ının doğrudan *Dasein*'ine aittir. Bu beden benim tekil doğal yaşamımı teşkil eder.[183]

Felsefe ve sosyal bilimlerin en temel karşıtlık alanlarından birisi fiziksel alan ile normatif alan arasındaki ayrımdır. Hegel alışkanlıkta bu karşıtlığın yumuşatıldığını, bedenin zihnin egemenliği altına alınmaya başladığını söylemektedir. Tin bedenden ayrılmadan, kendi bedenine normatif bir düzen dayatır. Kantçı gelenek için en büyük problem olan normatif iradenin düzeni ile doğa alanında kalan bedenin işleyişi arasında bağlantı kurma sorunu, burada bir çözülemez uçuruma dönüşmeden aşılır. Alışkanlık edinirken, ben bedenimi sahiplenirim, bu organik cisim içerisinde yaşarım ama bu organik beden artık benim izimi taşıyan, benim yapıp etmelerimle şekillenmiş, bir bedendir, *Ben*'e tabidir, *benim* bedenimdir. Alışkanlık ile birlikte, verili, fiziksel cisim benliğin egemenliği altına girmeye başlar. Bu egemenlik altına alma, bedene "yapmalısın" diye emir buyuran bir dışsal normativite değil, bedenin içinde işleyerek onu değiştiren yumuşak bir güçtür (*soft power*). Ayrıca bu yumuşak güç bir anda açığa çıkan bir iktidar değil, yavaş yavaş bedeni ele geçiren bir iktidar elde etme stratejisidir (*Bemächtigung*). Eğer alışkanlığın bu yumuşak gücü olmasa nesnel alanda da özgürlük ve normatif yasal düzen kurulamaz, siyasi iktidarın politik gücü için alışkanlığın yumuşak gücü bir koşuldur (biyopolitik). Bu nesnel biyopolitiği mümkün kılan alışkanlıkla gelen iktidar stratejisi bir sonraki bölümde ele alınacaktır.

Alışkanlık özgürlüğü beden üzerine uygulamanın, normatif aklın alanının (Sellars'ın tabiriyle *space of reason*) fiziksel alan

• • • •

183 Hegel, PSS II, § 410 Z., s. 404; GW 25/2, s. 1056. "Auf diesem Standpunkt haben wir daher nicht die umbestimmte Abtrennung eines Inneren überhaupt von einer vorgefundenen Welt, sondern das Unterworfenwerden jener Leiblichkeit unter die Herrschaft der Seele zu betrachten. Diese Bemächtigung der Leiblichkeit bildet die Bedingung des Freiwerdens der Seele, ihres Gelanges zum objektiven Bewußtseyn. ... als lebendig habe ich einen organischen Körper; und in dieser ist mir nicht ein *Fremdes*, er gehört vielmehr zu meiner *Idee*, ist das ummittelbare, äußerliche Dasein meines *Begriffs*, macht mein einzelnes Naturleben aus."

üzerine uygulamanın yoludur. Dolayısıyla Kantçı moral dünya görüşünde (*moralische Weltanschauung*)[184] özgür irade ile bedensel varlığım arasındaki ezeli kavga alışkanlığın yumuşak gücü ile sakinleştirilir.

> Saf duyumsama, bir bundan bir şundan etkilenen rastgele bir şeydir...duyuda zihin duyu içeriğine *gömülmüş*, duyuda kendini *kaybetmiştir*, kendi somut varlığını hissedemez. Buna karşın alışkanlıkta insan *tekil, şansa bağlı* duyumsama, temsil ya da arzu vs. ile ilişki kurmaz ama kendisi ile ilişki kurar. Yani kendi şahsiyetinin ortaya koyduğu *genel bir eyleme biçimi* ile ilişki kurar. Bu da onun *özgürlüğü*nü sergiler.[185]

Açıkça görüldüğü üzere alışkanlık doğal olarak bize verilmiş, üzerinde hiçbir dahlimiz olmadığı, şansa bağlı beden ve bedensel halleri dönüştürerek ona öznelliğin damgasını vurur. Böylece verili beden içerisinde bir normatif alan aralanır. Aynı şekilde eylerek, ben kendi tarzımı, kendi kuralımı bedene dayatmış; benin içerisinde özgürlüğümü ortaya koymuş olurum. Çünkü artık "maddi düzene bir kural (*eine Regel*) dayatmış olurum."[186]

Bu noktada Hegel'in materyalizmi bir kez daha dikkat çekmektedir. Dindar kişilerin "keşke beden olmadan varolabilsek çünkü beden bizi sürekli manevi yaşamın saflığından ve özgürleşmemizden alıkoyuyor" diye düşünmelerinin boş bir düşünce olduğunu vurgular.[187] Böyle bir spiritualizme şiddetle karşı çıkan Hegel, özgürleşmenin beden ile uyum içinde olması gerektiği konusunda ısrar eder. "Eğer bedensel organizmamın yasaları ile uyum içinde

• • • •

184 Tinin fenomenolojisinde beden ile moraliteyi karşı karşıya koymanın yarattığı çelişkiler bu bölümde incelenir.

185 Hegel, PSS II, § 410 Z, s. 401; GW 25/2, s. 1055 "Während nämlich bie der bloßen Empfindung mich zufallig bald Dieses bald jenes afficirt,.... die Seele in ihren Inhalt versenkt ist, sich in ihm verliert, nicht ihr concretes Selbst empfindet; verhält dagegen in der Gewohnheit der Mensch nicht zur einer *zufälligen einzelnen* Empfindung, Vorstellung, Begiderde usf., sondern zu sich selber, zu einer seine Individualität ausmachenden, durch ihre selber gesetzten und ihm eigen gewordenen *allgemeine Weise* des Thuns, und erscheint eben deßhalb als *frei*."

186 Hegel, PSS II, § 410 Z., s. 407; GW 25/2, s. 1058. "Allgemeine Weise des Thuns, eine Regel."

187 Hegel, PSS II, § 410 Z., s. 403; GW 25/2, s. 1056.

eylersem zihnim bedenim içinde özgür olur"[188] diyerek beden ile özgür normatif arasında bir gerilim olduğu fikrini reddetmiştir. Tinin özgürleşmesi "doğal olanın içinde doğadan özgürleşme" (*Freiheit vom und im Natürlichen*) şeklindedir.[189]

Görüldüğü gibi alışkanlıkta öznel-normatif-yasa düzeni ile nesnel-fiziksel düzen arasındaki gerilim beden içerisindeki normativite şeklinde yumuşak bir güçle aşılarak uzlaştırılır. Alışkanlık fiziksel düzen ile normative düzen, olgu ve değer arasında uzlaştırıcı rol oynarak özgürlüğün beden içerisinde yerini almasını sağlar. Alışkanlık, özgürlük demek olmasa bile *özgürleşme* (*liberation*) pratiğidir.[190]

d. Özgürlük ve Zorunluluk Arasında

Muhakkak ki felsefe tarihinin en katı çelişkilerinden birisi özgürlük ve zorunluluk ilişkisidir. Özellikle modern dönemdeki tüm filozoflar felsefelerinin temeline özgürlük ve zorunluluk ilişkisini yerleştirmişler; özellikle Rousseau-Kant çizgisinde bu ikisi sürekli sentezlenmeye çalışılmıştır. Hegel felsefesinin evveli ve ahiri olan özgürlük kavramı da, sürekli zorunluluk ile birlikte sahneye çıkmıştır. Alışkanlık kavramında yine özgürlük ve zorunluluğun tuhaf bir aradalığını görmekteyiz.

> Alışkanlık doğal bir varoluş modu (*Natur-existenz*) olduğundan, alışkanlıkta insan özgür değildir. Gelgelelim alışkanlık yoluyla duyunun doğal belirlenimlerini varlık düzeyine indirgediği, artık duyuları fark etmediği, onlarla artık ilgilenmediği, meşgul olmadığı, onlara bağlı olmadığı müddetçe de insan özgürdür.[191]

• • • •

188 Hegel, PSS II, § 410 Z., s. 405; GW 25/2, s. 1057. "Verhalte ich mich dagegen den Gesetzen meines leiblichen Organismus gemäß, so ist meine Seele in ihrem Körper frei."

189 Hegel, Lectures on the Philosophy of Spirit 1827-8, s. 153; Hegel, *Vorlesungen*, s. 19.

190 Christoph Menke, "Hegel's Theory of Second Nature: the Lapse of Spirit", çev. G. Jackson, *Symposium*, c. 17, no. 1, s. 31-50.

191 Hegel, PSS II, § 410, s. 393; GW 20, s. 416. "Der Mensch ist in der Gewohnheit in der Weise von Natur-existenz und darum in ihr unfrei, aber insofern frei, als die Naturbestimmtheit der Empfindung durch die Gewohnheit zu *seinem* bloßen Sein herabgesetzt, er nicht mehr in Differenz und damit nicht mehr in Interesse, Beschäftigung und in Abhängigkeit gegen dieselbe ist."

Alışkanlık tam anlamıyla özgürlük değildir, çünkü o doğal bir varoluş biçimidir. Alışkanlık doğaldır, planlayarak yapmadığımız, kendimizi içinde bulduğumuz bir şeydir. Tıpkı bedenimiz ve dünyada kendimizi içinde bulduğumuz nesnel şartlar gibi, alışkanlık da bize verilmiş halde bulduğumuz bir şeydir, dolayısıyla irademiz önünde bir engeldir, bizi kısıtlar, sınırlar. İrade açısından baktığımızda alışkanlık iradenin önünde engel, bir zorlama, bir zorunluluktur. Öte yandan alışkanlık sayesinde bedenin kısıtlamalarını aşarız, özgürleşiriz. Bu ikircikli duruma işaret eden Hegel derslerinde alışkanlık, "özgürlükle bağlantılı bir zorunluluktur" diye beyan etmiştir.[192] Hegel'e göre alışkanlığın özü bedenin etkilenmelerinden azade olmak, *özgürleşme*ktir (die *Befreiung*).[193] Alışkanlık belki özgürlük (*die Freiheit*) değildir ama onun bir tür özgürleşme (*die Befreiung*) olduğu muhakkaktır. Alışkanlığın sağladığı özgürleşmenin üç veçhesi vardır:

i. *Duyulara karşı katılaşma, kayıtsızlaşma (Abhärtung):* Alışkanlıkla birlikte kişi, dolaysız duygu ve hislere karşı kayıtsızlaşır, bedenin taleplerine karşı kayıtsız kalabilir (*gleichgültig gesetzt*). Böylelikle alışan kişi, sıcağa, soğuğa, yorgunluğa vs. bedenin maruz kaldığı tüm fenalıklara karşı kayıtsız kalıp onlardan özgürleşebilir.[194]

ii. *Tatmin olma isteğine karşı küntleşme (Abstumpfung):* Alışkanlık yoluyla içgüdülere ve arzulara karşı küntleşilir. Tatmin olup olmamaya karşı kayıtsızlaşabilir insan. Böylelikle alışkanlık yardımıyla kendisini sürekli oradan oraya savuran içgüdü ve tutkulardan uzaklaştırabilir, kendini özgürleştirebilir. Üstelik böyle yaparak arzularını da rasyonel bir şekilde tatmin etmiş olur.[195] Hegel, alışkanlığın arzulara

• • • •

192 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Spirit 1827-8*, s. 154.

193 Hegel, PSS II, § 410, s. 393; GW 20, s. 416. "Die wesentliche Bestimmung ist die *Befreiung*, die der Mensch von den Empfindungen, indem er von ihnen affiziert ist, durch die Gewohnheit gewinnt."

194 Hegel, PSS II, § 410, s. 393; GW 20, s. 417.

195 Hegel, PSS II, § 410, s. 393; GW 20, s. 417. "Gleichgültigkeit gegen die *Befriedigung*, die Begierden, Triebe werden durch die *Gewohnheit* ihrer Befriedigung abgestumpft; dies ist die vernünftige Befreiung von denselben."

karşı küntleşmesini rasyonel bir tatmin olarak görürken, arzulara tamamen sırt çevirerek keşiş gibi yaşamayı rasyonel bulmaz.

iii. *Beceri edinme* (*Geschicklichkeit*): Alışkanlığın ilk iki veçhesi bedene karşı olumsuz bir tavır içerisinde özgürleşme iken, bu üçüncü yönüyle alışkanlık bedenle pozitif bir ilişki içerisinde bir özgürleşme biçimidir. Beceri edinme ile "öznel amaçlar bedenselliğin içerisinde ifade edilir (*ein subjektiver Zweck in der Leiblichkeit geltend gemacht*).[196] Beceriyle birlikte beden kontrol altına alınır ve zihin ile beden tamamen akışkan bir biçimde işler.

Alışkanlığın bu üç niteliğiyle bedenden bir özgürleşme gerçekleşir. Alışkanlığın bu sakin gücü sayesinde, beden birçok zor durum karşısında rahatlıkla hareket edebilir. Böyle baktığımızda bu, doğallıktan uzaklaşma, yabancılaşma ile birlikte gelen bir özgürleşmedir. Bedenin iştihalarına bigane kaldığımız zamanlarda bedenimiz üzerinde özgürlüğümüzü ortaya koymuş oluruz. Ancak bunu refleksif bir iradeye başvurmadan yaparız. Alışkanlığın bir paradoksu da buradadır. Örneğin esnek çalışma koşullarına bedenimiz bir süre sonra alışabilir, yorgunluğa ve bitkinliğe karşı güç kazanmış olabiliriz, ancak bu güçlenme ve özgürleşme aynı zamanda bu çalışma koşullarının ne kadar feci olduğunu görmemizi engeller, bizi köleleştirir. Ya da ilk kez sigara içtiğimizde kötü kokusu ve acı tadı bizi iterken, zamanla bunlara karşı kayıtsızlaşırız ama bu da, bizi sigaraya bağımlı kılmış olur. Hegel özgürlük ve mahkumiyet arasındaki bu paradoksal gerilime dikkat çeker: "Sonuç olarak alışkanlıkla bir yandan insan özgür olur ama öte yandan alışkanlık insanı *köleleştirir.*"[197]

Görülüyor ki bu Janus yüzlü alışkanlık yine iki karşıtlık arasında durmaktadır. "Özgürlükle ilişki içinde zorunluluk" diye tanımlanan alışkanlık, bir yanıyla özgürleşme iken öte yanıyla mahkumiyet ve zorunluluktur. Belki sistemin ileri aşamalarında

• • • •

196 Hegel, PSS II, § 410, s. 395; GW 20, s. 417.

197 Hegel, PSS II, § 410 Z, s. 410; GW 25/2, s. 1056. "Obgleich daher der Mensch durch die Gewohnheit einerseits frei wird, so macht ihn dieselbe doch andererseits zu ihrem *Sklaven.*"

Sittlichkeit düzeyinde özgürlük ile zorunluluk daha belirgin bir şekilde sentezlenecektir ancak burada yine alışkanlık, zorunluluk ve özgürlük arasında tekinsiz bir konumda salınmaktadır.

f. İmkan ve Zorunluluk Arasında

Etik düzeydeki özgürlük ve zorunluluk gerilimi aynı zamanda mantıksal düzlemde imkan ve zorunluluk kipleri arasındaki gerilime de uzanmaktadır. Çünkü bir yandan bir şeye alışmak ya da alışmamak mümkün iken, bir kez alışıldığı takdirde o şey özne için zorunlu bir hale gelir. Bu nedenle Hegel alışma için, "öznel zorunluluk" der.[198] Alışkanlıkla birlikte zihin bedenin tözü haline gelir, bedenin rastgele partiküler varlık modu, zihnin kurallı eyleme tarzına tabi olur. Beden artık zihnin bir arazı haline gelir.

> Böylelikle bedeni biçimlendirerek zihin, bedenin içinde *kendisi* ile ilişkiye girer, bedeni onun için, özgürlük demek olan zihnin tözü ile uyumlu bir arazı olur.[199]

Görülüyor ki alışkanlıkla birlikte modal ilişki tersine dönmektedir. İlk başta "doğal olan", değiştirilemez olarak verili, yani zorunlu varlık modu, buna karşılık bir şeye alışmak mümkün iken; alışkanlıkla birlikte tin zorunlu olanı belirleyen haline gelmekte, bedensel duyum ise sadece mümkün varlık haline gelmektedir. Daha evvel zihin bedenin bir özelliği iken, alışkanlıkla birlikte beden zihne göre bir araz olur. Böylece tin, tözsel olan beden de özgürlüğün arazı haline gelir. Anlaşıldığı gibi, doğal bedenden özgürlüğe doğru ontolojik dönüşümde alışkanlık özel bir rol icra etmektedir. Bir kere alıştıktan sonra, artık ben zorunlu olarak o şekilde eyleyen birine dönüşürüm, ilkin rastgele olan alışma meselesi, sonradan bir zorunluluk haline gelir, alışkanlık benim tözüm olur, kim olduğumu belirler.

• • • •

198 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Art*, çev. R. F. Brown, Oxford: Clarendon Press, 2014, s. 230. Hegel, *Vorlesung über die Philosophie der Kunst*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1998, s. 57. "Gewohnheit ist subjektiv nötwendigkeit".

199 Hegel, PSS II, § 410 Z, s. 405. GW 25/2, s. 1057 "...ihn so umgestalten, daß sie in ihm sich auf sich *selber* bezieht, daß er zu einem mit ihrer Substanz, der Freiheit, in Einklang gebrachten Accidens wird."

> Alışkanlık sadece anlık bir tatmin değildir, aksine Ben bu alışkanlığım. Bu benim evrensel varlık modum, ben dediğim şey tamamen alışkanlıklarımdan ibarettir. Kişisel hislerimde, bazen bu şekilde bazen başka şekilde eylerim ama alışkanlıkta başka türlü eyleyemem, ben buyum.[200]

Özgürlük sorununda olduğu gibi, burada da yine paradoksal bir durumla karşı karşıya kalırız.[201] Neye alışıp alışmayacağım öncelikle benim yapıp etmelerime bağlı iken, yaptıklarım benim alışkanlıklarım olur, alışkanlıklarım kaderim olur, başka türlü eyleyemem, tam da bu şekilde eylemek benim için bir zorunluluk haline gelir. Hegel'in verdiği ilgi çekici bir örnek burada dikkate değerdir. O, insanın dik durması doğal bir özelliği değil, evrimsel olarak iradesiyle kazandığı bir özelliktir der. Dik durmak insan için ilk başta bir imkan iken, *homo sapiens* için dik durmak onun tözsel karakterine dönüşür.

Öyle ise alışkanlık, zorunlu olanı mümkün (yani doğal verili olanı önemsiz ve arızi yaparak), mümkün olanı zorunlu (dik durmayı tözsel bir karaktere çevirerek) hale getiren ontolojik bir dönüştürücüdür. Alışkanlık, imkan (değişebilir) ve zorunluluk (özsel) arasında bir karmaşaya neden olur. Felix Ravaisson'un dikkat çektiği gibi, "alışkanlık sadece değişebilirlik değildir, alışkanlık mizaçta (*disposition*) bir değişikliği gerektirir, yani mümkünlükte bir değişikliktir. Burada değişim, değişikliğin olmayacağı içsel alanda olur."[202] İmkan ve zorunluluk gibi iki zıt modal kategori arasında uzlaştırıcı bir işlev görmesi, alışkanlığın bir başka gizemli yönüne daha dikkat çekmektedir.

• • • •

200 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Spirit 1827-8*, s. 153.

201 Markus Gabriel, Slavoj Žižek, *Mythology, Madness, and Laughter Subjectivity in German İdealism*, Londra: Continuum Publishing, 2009, s. 103-104. "Alışkanlık ayrıca mümkün ile aktüel arasındaki ilişkiyi de karmaşıklaştırır. Alışkanlık stricto sensu bir *mümkünlüğün aktüalitesidir*. Bu da alışkanlık *virtüelliğin* alanına aittir (Deleuze bunu bir mümkünlüğün aktüelliği olarak tanımlamıştır). Alışkanlık aktüeldir, tam da burada sahip olduğum bir özelliktir (net bir şekilde etki eder) ama aynı zamanda birçok gelecek halde aktüalize olacak bir şeydir."

202 Félix Ravaisson, *Of Habit*, çev. C. Carlisle, M. Sinclair, Londra: Continuum Publishing Group, 2008, s. 25.

g. Formasyon ile Transformasyon, Süreklilik ile Dönüşüm Arasında

Tözsel olan geçip gitmemeye, hep aynı kalmaya işaret ederken arizi olan geçip gidici olmaya, değişebilir, dönüşebilir olmaya işaret eder. Alışkanlık kişiyi hem inşa eder hem dönüştürür. Yukarıda belirtildiği gibi ben alışkanlıklarımdan müteşekkilim, benim karakterim alışkanlıklarım yoluyla inşa olmuştur. Ancak alışma sayesinde ben kendimi değiştirebilir, bir başkasına dönüşebilir, bir başka olabilirim. Alışmak bir yandan beni ben yapan şey iken, bir yandan da beni benden alan, beni bir başkası yapan şeydir. Alışmanın sonunda ben inşa olunurum, eğitilmiş olurum (*die Bildung*). Eğitim sonunda ben artık eski ben olmam, yeni birine dönüşmüş olurum.

> [Beden] zihin tarafından vazedilmiş bir dolaysızlık haline gelir, hissi durumların ve temsil ve irade belirlenimlerinin bedenselleştiği bedenselliğin *forme olduğu ve transforme* olduğu hale gelir.[203]

Hegel *Ein- und Durchbildung* diyerek tek bir ifade içerisinde bu çifte harekete işaret etmektedir. *Bildung* kelimesi burada karakter inşası anlamında, aynı zamanda eğitim manasındadır. *Einbildung* hem muhayyile manasına gelmekte, aynı zamanda burada inşa etmek, biçimlendirerek kurma manasında kullanılmaktadır. Yine ders notlarında Hegel benzer bir ifade kullanır:

> Başlangıçta insani zihnin bedene sızması tamamen belli belirsiz genel bir biçimdedir. Bununla birlikte zihnin bedene sızması inşanın/eğitimin başarısı ile olur.[204]

Alışkanlık ve temrinler yoluyla insan karakterine, olduğu kişi olmaya, yani bir şeyi o şey yapan tözüne ulaşır. Alışkanlık karakteri biçimlendirerek ona formunu verir, forme eder, oluşturur. Ama aynı şekilde de kişinin sabit özelliklerinin değişmesi de yeni alışkanlıklar edilmesiyle, temrinle ve dolayısıyla eğitimle mümkün

• • • •

203 Hegel, PSS II, § 410, s. 391. GW 20, s. 416. "denn sie ist eine von der Seele *gesetzte* Unmittelbarkeit, eine Ein- und Durchbildung der Leiblichkeit, die den Gefühlsbestimmungen als solchen und den Vorstellungs- [und] Willensbestimmtheiten als verleiblichten (§ 401) zukommt."

204 Hegel, PSS II, § 410 Z, s. 407; GW 25/2, s. 1058. "Damit diese Durchdringung eine *bestimmte* werde, dazu ist *Bildung* erforderlich."

g. Formasyon ile Transformasyon, Süreklilik ile Dönüşüm Arasında

Tözsel olan geçip gitmemeye, hep aynı kalmaya işaret ederken arizi olan geçip gidici olmaya, değişebilir, dönüşebilir olmaya işaret eder. Alışkanlık kişiyi hem inşa eder hem dönüştürür. Yukarıda belirtildiği gibi ben alışkanlıklarımdan müteşekkilim, benim karakterim alışkanlıklarım yoluyla inşa olmuştur. Ancak alışma sayesinde ben kendimi değiştirebilir, bir başkasına dönüşebilir, bir başka olabilirim. Alışmak bir yandan beni ben yapan şey iken, bir yandan da beni benden alan, beni bir başkası yapan şeydir. Alışmanın sonunda ben inşa olunurum, eğitilmiş olurum (*die Bildung*). Eğitim sonunda ben artık eski ben olmam, yeni birine dönüşmüş olurum.

> [Beden] zihin tarafından vazedilmiş bir dolaysızlık haline gelir, hissi durumların ve temsil ve irade belirlenimlerinin bedenselleştiği bedenselliğin *forme olduğu ve transforme* olduğu hale gelir.[203]

Hegel *Ein- und Durchbildung* diyerek tek bir ifade içerisinde bu çifte harekete işaret etmektedir. *Bildung* kelimesi burada karakter inşası anlamında, aynı zamanda eğitim manasındadır. *Einbildung* hem muhayyile manasına gelmekte, aynı zamanda burada inşa etmek, biçimlendirerek kurma manasında kullanılmaktadır. Yine ders notlarında Hegel benzer bir ifade kullanır:

> Başlangıçta insani zihnin bedene sızması tamamen belli belirsiz genel bir biçimdedir. Bununla birlikte zihnin bedene sızması inşanın/eğitimin başarısı ile olur.[204]

Alışkanlık ve temrinler yoluyla insan karakterine, olduğu kişi olmaya, yani bir şeyi o şey yapan tözüne ulaşır. Alışkanlık karakteri biçimlendirerek ona formunu verir, forme eder, oluşturur. Ama aynı şekilde de kişinin sabit özelliklerinin değişmesi de yeni alışkanlıklar edilmesiyle, temrinle ve dolayısıyla eğitimle mümkün

• • • •

203 Hegel, PSS II, § 410, s. 391. GW 20, s. 416. "denn sie ist eine von der Seele *gesetzte* Unmittelbarkeit, eine Ein- und Durchbildung der Leiblichkeit, die den Gefühlsbestimmungen als solchen und den Vorstellungs- [und] Willensbestimmtheiten als verleiblichten (§ 401) zukommt."

204 Hegel, PSS II, § 410 Z, s. 407; GW 25/2, s. 1058. "Damit diese Durchdringung eine *bestimmte* werde, dazu ist *Bildung* erforderlich."

olur. Alışkanlık öyleyse bir kimseyi biçimlendirip onu kendisi yaparken aynı gücünden dolayı da kişiyi bir başkası yapma gücüne sahiptir. Benim karakterimde sürekli, değişmeyen, esas olan ne varsa bunu alışkanlıklarım yoluyla kazanmışımdır (*ein-bildung*) beni bir kişi (*ein*) olarak inşa eden (*bildung*) bu alışkanlıklarımdır. Öte yandan eğitim yoluyla ben kendi karakterimden çıkabilir, bir başka kişiye dönüşebilir, transforme olabilir ve yeniden biçimlendirilebilirim. Dolayısıyla alışkanlık hem beni ben yapan şeydir, hem de beni dönüştürerek başkalaştırır. Alışkanlık paradoksal olarak hem oluşturucu hem de dönüştürücü güce sahiptir. Sahip olduğum şey alışkanlıklarımdır, sahip olacağım şey ise gelmekte olan alışkanlıklarım....

h. Sahiplenip (*Aneignen*) Kapanma ile Kendini salma (*verlassen*) Açılma arasında

Alışkanlık yarı-zorunlu bir biçimde benim kim olduğumu belirler. Ben alışkanlıklarımın toplamıyımdır. İçinde bulunduğum bedensel ve ruhsal durumun katılaşmış bir otomatik eyleme biçimi halinde bana ait bir stil olarak sahiplenilmesidir. Yani alışma yoluyla kendimi inşa eder (*Bildung*) kim isem o olurum. Ancak yukarıda belirtildiği gibi alışkanlık formasyon kadar transformasyondur. Yeni alışkanlıklar edinerek dönüşürüm, ben ben-olmayan birine doğru dönüşmeye başlarım. Farklı bir alışkanlık edinerek kendimi başka biri olmaya doğru açarım. "Ben kimim? Neyi yapabilirim" etik sorusu alışkanlık üzerinden düşündüldüğünde tam olarak belirlenemeyen plastik bir problem haline gelir.

> Benliğimiz kendi maddesini *sahiplenir* (*aneignet*) ama bunun tam tersine onlardan *geri çekilir* (*züruckzieht*), öyle ki Zihin bir yandan kendi dışındakileri içerine sızar (*eindringt*) ve aynı zamanda kendisini salar (*dieselben verläßt*).[205]

Hislerden farklı olarak, alışkanlıkta bedenimin durumu ile kendim arasına bir mesafe koyarım. Hisler beden durumunu haritalandırarak benliğe dair doğrudan bir tasarım sağlarken, alışkanlık hisleri dönüştürerek onlara kendi formunu verir. Alışkan-

205 Hegel, PSS II, § 410, s. 409; GW 25/2, s. 1058. "–daß unser Selbst ebenso sehr die Sache sich aneignet, wie im Gegentheil sich aus ihr."

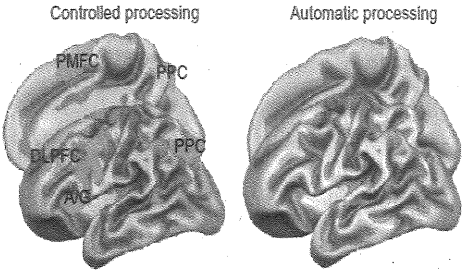
lığın getirdiği donuklaşma ve küntleşme nedeniyle bir yandan bedenimden gelen duyumlara karşı mesafe koyup onlardan geri çekilebilirim ama bunu yaparak aynı zamanda bedenim üzerinde kontrol sağladığımı, bedenimin her türlü dışsal etkiye açık değil, bir geçmişe sahip *bana ait* bir beden olduğunu göstermiş olurum. Böylelikle alışkanlık, hislerin verilerini olduğu gibi bırakmaz, onların içerisine *sızar*, şimdinin verisine geçmişim mührünü vurur. Alışkanlık; tinin ve tarihin bedenin içeirisine sızmasını mümkün kılacak aralığı, mesafeyi açar. Bu aralanma (*spacement*) hem bir açılma hem de dahil etme pratiğini ihtiva eden *pharmakon* karakterli bir işlemdir. Katılaşma ve küntleşme ile kendi içine kapanan, "ben buyum başkası olamam" diyen zihin, tam da bu sahip çıkma eylemiyle aynı zamanda "ben bana verilmiş olan beden değilim onla arama mesafe koyabilirim, başkası olabilirim" demektedir. Subjektif zorunluluk ile hem içine kapanmakta, kendini sahiplenmekte, hem de kendini koyvererek dışarıya karşı kayıtsızlaşmakta ve dönüşüme kendini açmaktadır.

> Zihin bu şekilde içeriğini sahiplenir (*in Besitz*), bu içeriği kendinde muhafaza eder, öyle ki [bedenin içeriğinin] böyle belirlenimleri içinde sadece duyumsayan biri değil, hislerden ayrılmadan onlarla ilişki içinde kalarak ama yine de onlara gömülmeyerek, bilakis duyuların içinde ve bilinçsizce hareket ederek kendine sahip çıkan biridir. Hislerle ilgilenmediği ve meşgul olmadığı müddetçe *özgür*dür, [duyuların ve hislerin] bu biçimlerin içerisinde onların *maliki* olarak var olur (*als ihrem Besitze existiert*). Böyle yaparak aynı zamanda hisseden ve hatta biliçli tinin gelecek aktivitelerine ve meşguliyetlerine *açık* hale gelir (*offen*).[206]

Alışmanın hem sahip çıkma hem de salıvermeyi bir arada tutan çelişkili bir konumu söz konusudur. Alışma yoluyla insan, ya-

• • • •

206 Hegel, PSS II, § 410, s. 391; GW 20, s. 416. "Die Seele hat den Inhalt auf diese Weise *in Besitz* und enthält ihn so an ihr, daß sie in solchen Bestimmungen nicht als empfindend ist, nicht von ihnen sich unterscheidend im Verhältnisse zu ihnen steht noch in sie versenkt ist, sondern sie empfindungs- und bewußtlos an ihr hat und in ihnen sich bewegt. Sie ist insofern *frei* von ihnen, als sie sich in ihnen nicht interessiert und beschäftigt; indem sie in diesen Formen als ihrem Besitze existiert, ist sie zugleich für die weitere Tätigkeit und Beschäftigung – der Empfindung sowie des Bewußtseins des Geistes überhaupt – offen."



Resim 2: Alışkanlık ile Kortikal Aktivitenin Değişimi

Yeni karşılaşılan ve alışılmış (otomatik ve bilinçsiz) görevlerin icrası sırasında kortikal aktivitenin keskin değişimi. Solda görsel yüz tanıma ve sesin nereden geldiğini tanımaya dair görevlerin icrası sırasında birçok bölgenin aktif halde olduğu dikkat çekiyor (kırmızı renkli bölgeler). Sağda yeterli sayıda bir pratikten sonra aynı görevin otomatik, yani neredeyse bilinçsiz yapıldığı durum görülmektedir. Sadece duyusal bölge hâlâ aktivite göstermektedir. Schneider, 2010[207]

pıp etmelerini kendi karakterine çevirir, yaptığı rastgele değil kişinin kendi *stili* olur. Aynı zamanda alışma ile birlikte yaptığı şeye odaklanmayı bırakır ve onu kendi haline bırakır. Böylelikle alışma hem geçmişi tutar (saklama, *retention*) hem de gelecekte olacak olanlara açılmayı (*pretension*) mümkün kılar. Alışmanın nörobiyolojik görüntüleme kayıtları da bu mülahazalara uygun sonuçlar ortaya koymaktadır.

Hem sahiplenme hem de salıverme çifte hareketinin epistemolojik versiyonu da alışkanlıkta göze çarpmaktadır. Alışmak bir yönüyle unutmak bir yönüyle hatırda tutmak demektir. Alıştığımız şeyi düşünmeden yaparız, ne yaptığımızı unutmuşuzdur ve hatta ne zaman alıştığımızı da unutmuşuzdur. Alışkanlık için tarih vermek mümkün değildir. İnsan bir şeye tam olarak hangi anda alıştığını hatırlayamaz. Alışmak tam anlamıyla bir unutabilme, çalışma hafızasında tutulan bilgiyi salabilme kapasitesidir. Gelgelelim alışma, aynı zamanda sahip olma, hatırda tutma demektir, epistemolojik olarak en kalıcı bilgi türlerinden biridir. Alışılan şey kolay kolay unutulmaz.

• • • •

207 Bernard Baars, Nichole M. Gage, *Fundamentals of Cognitive Neuroscience*, Oxford: Elsevier Press, 2013, s. 44.

Bilincimiz hem o mesele *kendine katar* ama tam tersine o meseleden *geri çekilir*. Öyle ki Zihin bir yandan kendi dışındakilerin içine *nüfuz eder* öte yandan onları *serbest bırakır*.[208]

j. Bilinç ile Bilinçsiz Arasında – ya da Bilinçsiz Spontanite

Alışkanlığın en dikkat çekici özelliği, bir tür bilinç olmasına rağmen özünde bilinçsiz bir eylem olmasıdır. Burada ele alındığı şekliyle alışkanlık, henüz bir Ego'nun olmadığı, kasıtlı bilinçli bir eylemde bulunulmadığında ortaya çıkan bedensel bir benlik biçimidir. Çelişik olan şey; alışkanlığın bedeni, bütünsel ideal bir ilişkinin içerisine indirgemesi, eylemleri sevk ve idare etmesi, beden içerisinde bir tür benliği faaliyete geçirmesi gibi özellikleriyle bilincin yönelimsel niteliklerini paylaşırken, alışkanlığın işlem modunun bilinçsiz olmasıdır. Hegel'e göre bu bilinçsiz mod, özünde bilincin temelidir.

> Bedenselliğin olduğu haliyle dolaysızlığı içerilerek aşılır, kendisi-için-varlık olur. Tamamen, saf bilinçsiz görülerdir ama bilincin temelidir.[209]

Alışkanlık duyumsama ve hislere gömülü değildir ama bilinçsiz olarak bu duyumların içerisinde yer alır (*bewußtlos an ihr hat*) ve bu duyuların içerisinde hareket eder. Öyle ki, Hegel'e göre insanın en temel belirlenimleri bu bilinçsiz irade ile mümkündür. Özgür, bilinçli irade ile bilinçsiz eylem arasındaki Kantçı yarığı, alışkanlık kapatmaktadır. Hegel'in bu konuda verdiği evrimsel örnek dikkate değerdir.

> Kişilerin dik durması onun en dışsal özelliğidir, mekansal belirlenimidir ve bu dik durmaya alışma iradesiyle başarılır (*durch seinem Willen zur Gewohnheit gemacht*). Dik durma dolaysızdır, bilinçsiz bir duruştur (*bewußtlose Stellung*) ve daima insanın iradesinin sürekliliği meselesi olarak kalır. İnsan ancak dik durmayı murat

• • • •

208 Hegel, PSS II, § 410, s. 409; GW 25/2, s. 1058. "daß unser Selbst ebensosehr die Sache sich *aneignet* wie im Gegenteil sich aus ihr *zurückzieht*, daß die Seele einerseits ganz in ihre Äußerungen *eindringt* und andererseits dieselben *verläßt*."

209 Hegel, PSS II, § 409 s. 389; GW 20, s. 415. "die unmittelbare Leiblichkeit als solche aufgehoben worden, Fürsichsein ist, das ganz reine bewußtlose Anschauen, aber die Grundlage des Bewußtseins."

ettiği sürece dik durur ve sadece bu irade *biliçsiz bir irade*dir (*der Mensch steht nur, weil und sofern er will, und nur so lange, als er es bewußtlos will*).[210]

Bu ifadelerde çarpıcı olan şey en basit biyolojik belirlenimin bile insana verili olmadığı iradesiyle gerçekleştiği fikridir. Alıntının devamında Hegel görme ve diğer yetilerin ve hatta bilincin ve düşünmenin bile bir tür alışkanlık olduğunu söylemeden geçemez. Çünkü tüm bilinçli tinsel faaliyetlerin özü, duyunun çoklusunu tek bir eylem modu altında toplamaktır, alışkanlık da tam olarak bu operasyon modu ile işler, dolayısıyla tüm tinsel eylemler bir yönüyle alışkanlıktır. Yine de Kartezyen gelenek ve Kant çizgisinden gelen modern bir düşünür için skandal yaratacak olan çelişki, iradenin bilinçsiz olduğu fikridir. Enteresan bir biçimde insanın kendi kontrolünde olmayan bedensel bir duruşun özünde insan iradesinin ürünü bir *habitus* olduğu iddia edilmektedir. Pierre Bourdieu'nun dikkat çektiği gibi "*Habitus, irade ya da bilinç olmadan spontanite*dir. Bu görüş tarihi olmayan şeylerin mekanik zorunluluğunu iddia eden mekanistik teorilere ve aynı zamanda 'eylemsizliği (*inertia*) olmayan' öznelerin refleksik özgürlüğünü iddia eden rasyonalist teorilere muhaliftir."[211] Alışkanlık şeyler ve tarih arasında, öznenin özgürlüğü ile maddenin zorunluluğu arasındaki çelişkinin ortasında gailesiz bir şekilde işlemeye devam eder. Kant sisteminin ortasında duran sorun olan, spontanite ile dış dünya arasındaki çelişkinin sentezini, alışkanlık çoktan gerçekleştirmeye başlamıştır bile.

k. Fark ve Tekrar, Değişim ve Özdeşlik Arasında

Oluşum (*genesis*) ve dönüşüm (*metabole*), özdeşlik ve fark ile alakalı kavramlardır. Formasyon, özdeşliğini koruyarak farklılaşabilme yeteneğidir. Farkın özdeşliğin içine dahil edilerek yeni bir özdeşlik biçimine ulaşılması da, dönüşümdür. Ancak her varlık, dönüşüm ilkesini kendi içinde taşımaz. Daha önce Aristoteles'in doğa felsefesinde tartışıldığı gibi canlı, organik varlıklar, *phusis* sahibi varlıklar dönüşebilir, farkı özdeşlikleri içerisine dahil edebilir, spekülatif kavramın özüne uygun bir şekilde yaşabilirler. Aristo-

• • • •

210 Hegel, PSS II, § 410, s. 397; GW 20, s. 418.

211 Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice*, çev. R. Nice, California: Stanford University Press, 1990, s. 56.

teles de bu farka dikkat çekerek "bir taşı yüz kere yukarı atarsanız bile yine aşağı gitmeye devam edecektir" diyerek organik canlılar ile inorganik varlıklar arasındaki farka dikkat çekmiştir.[212]

Müdrikeye göre, tekrar ile fark birbirini dışlayan kavramlardır. Bir şey tekrar ediyorsa, onun aynı şekilde kalması olması gerekir. Tekrar sonucunda küçücük bir fark olsa dahi, bunun bir tekrar olamayacağını biliriz. Bu paradoksa felsefe tarihinin ilk çağlarında Herakleitos "aynı nehirde iki kez yıkanılmaz" diye dikkat çekmiştir, yani *fark varsa tekrar yoktur.* Oysa Hegel'in de tüm felsefesinin özünde, farkı özdeşliğin içine katabilen organik bir form olduğu zaten iddia ettik. Organik canlının bu özelliği en bariz bir şekilde alışkanlıkta ifade olur.

> Hislerin belirlenimlerinin partiküler ya da bedensel yönleri ruhun *varlığı*nda bu belirlenimlerin *tekrarı* (*wiederholung*) olarak görünür ama aynı zamanda alışkanlığın yaratılması bir *pratiktir* (*übung*).[213]

Alışkanlık iki manada tekrar demektir: (i) hisler yoluyla bize verilen duyuları zihnin varlığında tekrar etmek, yani duyulara zihnin mührünü vurmak, bir perspektif değişimiyle duyuları tekrar yaşamak; (ii) alışkanlık aynı hareketi tekrar tekrar yapmak. Ancak tekrar edilen şey artık mekanik bir aynılık değil, bir pratiktir, uygulamadır. Alışkanlık edinirken yapılan uygulamalarda, hem tekrar bir önceki denemeden farklı bir gelişimsel çizgi izler hem de tekrar eden kişi farklılaşır. Yani alışkanlıkta kişi, tekrar ederken, tekrar etmemiş olur ya da tekrarı fark yaratmış olur. Bu durumda özdeşlik iyice gözden kaybolmaya başlar. Zira tekrar edilen hareket artık aynı hareket değildir, tekrar eden kişi de aynı kişi değildir. Bir mekanik müzik kutusu binlerce kez müzik çalsa da tamamen aynı müzik kutusu olarak kalmaya, özdeş olmaya devam eder ancak organik canlı tekrar ederken farklılaşmaktadır. Alışmak tam da bir başkalaşma ile özdeş kalma arasındaki ezeli çelişkinin ortasında mutlu bir şekilde operasyonunu icra etmektedir.

• • • •

212 Aristotle, *Eudemian Ethics*, Book II, 1220a38, çev. J. Solomon, *The Complete Works of Aristotle, vol. 2*, ed. J. Barnes, Princeton University Press, 1991, s. 14.

213 Hegel, PSS II, § 410, s. 391; GW 20, s. 416. "Dieses Sicheinbilden des Besonderen oder Leiblichen der Gefühlsbestimmungen in das *Sein* der Seele erscheint als eine *Wiederholung* derselben und die Erzeugung der Gewohnheit als eine *Übung*."

> Sık sık *tekrar*, bedensel aktivitelerin tinin hizmetinde gerçekleşmesini mümkün kılacaktır. Bedenin tine daha yüksek seviyede uyum edinecektir. Çünkü her durumla olan aşinalığı giderek daha fazla genişledikçe zihin kendi *dışındayken* gitgide daha fazla *kendini evinde hissedecek*tir (*heimischer* wird). Böylelikle zihin içsel belirlenimlerini doğrudan bedenlendirme kapasitesini daha da artıracaktır. Bunun sonucunda zihin bedeni sürekli daha fazla sahiplenip, bedeni kullandığı bir araca (*werkzeuge*) döndürür öyle ki bu yolla tinin bedenin üzerinde etkisi konusunda *büyülü* bir ilişki kurulur.[214]

Hegel tekrara büyülü bir ilişki biçimi demek zorunda kalmaktadır. Çünkü organik canlı üzerinde tekrarın akıl almaz bir etkisi vardır. Tekrar yoluyla aslında niceliksel bir farklılık icra edilirken niteliksel bir fark ortaya çıkar. Pasajda Hegel'in sürekli, derece ifade eden kelimeler kullanması (*immer mehr, immer größere, immer höhere*) tekrarın esasında bir niceliksel derecelenme olduğunu göstermektedir. Ancak bu adım adım, kendini hissettirmeyen niceliksel tekrar, bir anda büyülü bir ilişki yaratmakta, beden fark etmeden ruha teslim olmaktadır. Beden sürekli tekrar yoluyla, belirli bir anda, kendini tine teslim etmiş bulur, tinin etkisi altına girer (*einwirken*) beden kendini bir anda tinin bir aracı, aleti (*werkzeug*) olarak bulur. Mekanik bir *tekrar*ın aynılığı, dönüştürücü ve kurucu bir *fark* yaratır. Tekrarı farka dönüştüren bu gizemli (*magische*) güç, alışkanlıktır.

1. Organizma ile Mekanizma / *Phusis* ile *Tekhne* Arasında

Alışkanlıktaki bu fark yaratan tekrar, yani kendi başkasında kendinde kalma, hayvani organizmada da gördüğümüz spekülatif Kavram'ın özellikleridir. Dolayısıyla alışkanlığa ancak Hegelci

• • • •

214 Hegel, PSS II, § 410 Z., s. 407; GW 25/2, s. 1058. "Wenn die im Dienste des Geistes zu vollbringenden Thätigkeiten des Leibes oftmals *wiederholt* werden, erhalten sie einen immer höheren Grad der Angemessenheit, weil die Seele mit allen dabei zu beachtenden Umständen eine immer größere Vertrauerheit erlangt, in ihren *Außerungen* somit immer *heimischer* wird, folglich zu einer stets wachsenden Fahigkeit der unmittelbaren Verleiblichung ihrer innerlichen Bestimmungen gelangt, und sonach den Leib immer mehr zu ihrem Eigenthum, zu ihrem brauchbaren Werkzeuge umschafft; so daß dadurch ein *magisches* Verhaltniß, ein unmittelbares Einwirken des Geistes auf Leib entsteht."

bir şekilde yaklaşırsak onu kavrayabilmek mümkündür. Çünkü klasik metafizik organizma ile mekanizmayı birbirine karşıt olarak konumlandırır. Aynı şekilde kendi içinde hareket ve gelişme prensibi olan doğal şeyler ile hareket ve değişim prensibi kendi dışında olan sanatın ürünleri (*tekhne*) birbirlerinden ayrı dururlar. Alışkanlık, yine dekonstruktif bir hareketle, organizmanın içine mekanizmayı yerleştirir. Doğal olanı mekanikleştirir, mekanik tekrarı organizmanın doğallığı içerisine ikame eder. Sürekli tekrar yoluyla tin, bedeni bir mekanik alete (*werkzeug*) dönüştürür. Alışkanlıkta zihin kendisini araçsallaştırırken aynı yolla da araçsal mekanik tekrar zihinselleşir. Bu nedenle Hegel alışkanlık için "benliğin mekanizması" demektedir.[215] Alışkanlığı hem doğal hem de mekanik olarak görür. İlginç bir şekilde, yapay zeka çağında yaşıyor olmamıza rağmen bile, doğal ile makine arasındaki fark bize apaçık görünmektedir. Oysa Hegel'e göre alışkanlık, zihnin içerisinde işlediği mekanizmadır. Üstelik ölü mekanizma ile canlı teleoloji de birbirleriyle karşıt çelişkiler olarak durmamakta, tam da mekanizma işlerken tinin teleolojisi mekanizmayı ele geçirebilmektedir.

> Bundan sonra zihin bedenle *dolaysız* birliği içerisinde kalamaz. ... Tin bedeni kendi aktivitesinin *uysal ve kullanışlı bir aletine* (*zum gefügigen und geschickten Werkzeug*) dönüştürür. Bedeni böyle dönüştürürken zihin kendi kendisi ile ilişkidedir. Beden, zihnin tözü ile, yani özgürlük ile uyumlu bir araz (*Accidens*) haline gelir.[216]

Alışkanlık ile, zihin bedeni araçsallaştırıp onu kendi kontrolüne alırken aynı zamanda kendi de mekanik bir şekilde eyleyerek kendi kendisini araçsallaştırır. Organik bütünlük ile mekanik araçsallık, canlı ve makine karşıtlığı burada gücünü yitirmeye başlar. Çünkü alışkanlık, *canlı* varlığın özgür eylemliliğinin ortasında duran ölü *mekanizma*dır. Alışkanlık, bir yanıyla beden üzerinde tinin hakimiyetini sağlayan tekniği yaratırken öte yandan tinin canlılığını da mekanize ederek öldürür. Alışkanlığın bu çifte hareketi tam da bu nedenle tüm tinsel yaşamın temel işleme

• • • •

215 Hegel, PSS II, § 410, s. 391; GW 20, s. 416. "Die Gewohnheit ist der Mechanismus des Selbstgefühls."

216 Hegel, PSS II, § 410 Z, s. 405; GW 25/2, s. 1057.

biçimine sirayet etmektedir. Zira bu kitapta yapılan tanıma göre tinsel yaşam, ölümü içine alabilen, ölümü yaşamın içerisine dahil edebilen yaşam formudur. Ölü mekanizma ile özgür canlı varlık arasında işleyen alışkanlık, hem yaşamayı mümkün kılar hem de yaşamın içerisine ölümü dahil eder.

m. Yaşam ile Ölüm Arasında

Alışkanlığın en keskin dilemması ve aynı zamanda en büyük başarısı, yaşamın içine ölümü dahil etmektedir. Alışmak, yaşamı ortadan kaldırmadan ölmeyi öğrenebilmek, *yaşama küçük dozlarla ölüm aşıları* yapabilmek manasına gelir. Zira, alışkanlığın iki temel özelliği olan duyulara karşı kayıtsız kalma (*abhartung*) ve tatmin olmaya karşı küntleşme (*abstumfung*) yaşayan bedenin değil, ölü cesedin özellikleridir. Yaşamın sürekli bedene dokunan uyaranlarına kayıtsız kalma ve bedeni harekete geçiren tüm itkilere karşı hissiz olma, bir nevi kendini öldürme, kendini kurban etme manasına gelir. Ancak alışkanlık tam tersine yaşamı mümkün kılan şeydir. Yaşamdan çekilirken yaşamı kazanabileceğimiz, tam da bedenden çekilirken onun efendisi olduğumuz diyalektik harekettir. Alışkanlığın yaşamdan geri çekilmesi, onun yaşama karşı ölümün asudeliğini tercih ettiği anlamına gelmez. Hegel ısrarla rahiplerin bedenden kurtulma gayretlerini beyhude bir çaba olarak gördüğünü belirtir (mutsuz bilinç). Ona göre bedenden kurtulup gerçek tinsel özgürlüğe kavuşulabileceğini zanneden dini düşünce boş bir düşüncedir. Alışkanlık bedenin canlı yaşamının içine ölümü dahil eder ama aynı zamanda zihni beden üzerinde daha fazla hakim kılarak kendi bedenini daha fazla sahiplenmeyi mümkün kılar.[217] Alışkanlık ile birlikte, ölümün mutlak ötekiliği ortadan kalkar, yaşamın içerisinde ölüm zerk edilir. Alışkanlıkta edindiğimiz, ölüme-yönelik varlık (*Sein zum Tode*) olarak fenomenolojik bir tecrübe değil, yaşamın içerisinde ölümle birlikte yaşama kabiliyeti veren antropolojik bir tecrübedir. Alışkanlığın *bir yönü*, hissizleşme ve küntleşme olduğundan, *ölüm*dür; *öteki*

• • • •

217 Hegel, PSS II, § 410 Z, s. 403; GW 25/2, s. 1056. "[Alışkanlığın] içinde yaşarım, bana yabancı olmayan organik bedene sahip olurum, bu neden benim İdeama aittir. Benim Kavramımın dolaysız dışsal varoluşudur ve tekil bir doğal varlık olarak beni oluşturur (*ausmachen*)."

yönü beceri olduğundan daha aktif ve uyumlu bir *yaşam*dır. Alışmak, bir ölme biçimidir ancak yaşamın her yanı da alışkanlıklarla doludur. Hegel bu keskin çelişkiye şöyle dikkat çeker:

> Alışkanlıktan çoğu zaman küçümseyici şekilde bahsedilir ve cansız, rastgele, partiküler olduğu düşünülür. Alışkanlık formu, diğer tüm formlar gibi, tabii ki tamamen rastgele içeriğe açıktır. Hatta yaşam alışkanlığı ölümü beraberinde getirir (*es ist die Gewohnheit des Lebens, welche den Tod herbeiführt*), ya da daha da soyut manada alışkanlık ölümün kendisidir (*der Tod selbst ist*). Gelgelelim aynı şekilde, alışkanlık bireysel öznenin tüm tinselliğinin *varlığı* için özseldir (Aber zugleich ist sie der *Existenz* aller Geistigkeit im individuellen Subjekte das Wesentlichste).[218]

Eğer yaşayan bireyin tinsel varlığı söz konusu ise alışkanlık, olmasa da olur bir mesele değil özsel bir durumdur. Alışkanlık olmadan tinsel yaşam olamaz. Ancak aynı zamanda alışkanlık en genel manada ölümün kendisidir. Örneğin Hegel yaşlılardan bahsederken yaşlının "hayatı süreçsiz bir alışkanlığa benzer ve bu ölümün habercisidir" diyerek alışkanlık ile ölümü bir tutar.[219] Hegel için alışkanlık ölüm manasına gelir.[220] Ancak bu en soyut manada alınırsa böyledir. Eğer tinsel yaşam kendi ölümünü kavrayabilme demekse, alışkanlık içerisinde eylemek tam da tinsel yaşamın özüdür. Biyolojik yaşamın üzerinde ve ondan daha kavi olan tinsel yaşamın özü tam da alışkanlıktır. Alışkanlık, yaşamı elimizden almaz. Yaşamın içindeki canlı bedeni, ölüler aleminin Lethe ırmağında yıkayarak canlı bedene *aletheia*'sını verir. Alışmak "ölüme-yönelik-olma"nın kaygısını taşımadan, ölümü yaşama sinsice monte eden *mutlu bilinç*tir.[221]

• • • •

218 Hegel, PSS II, § 410, s. 397; GW 20, s. 418.

219 Hegel, PSS II, § 396 Z, s. 97; PSS II, § 396 Z, s 125

220 Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 73.

221 Derrida, tinin yaşam ile ölüm arasında yaptığı bu uzlaştırmanın sinsice oyununu basiretli bir şekilde tespit etmiştir: "Yaşamın –diğer bir deyişle aklın- bir oyunuyla, demek ki yaşam hayatta kalmıştır. Yaşamın yerine el çabukluğuyla, başka bir yaşam kavramı, tıpkı akıl gibi orada kalacak ve asla aşılamayacak bir yaşam geçirilmiştir (zira denecektir *Erotizm*'de *fazlalık* tanımı gereği aklın dışındadır"). Bu yaşam doğal yaşam veya efendilikte oyuna sürülebilen biyolojik varoluş değil, bu birincisine lehimlenip onu zapteden, onu benlik bilincinin, ↠

n. Doğa ile Kültür Arasında: İkinci Doğa Olarak Alışkanlık

Doğadan, *Fenomenoloji*'nin özbilinç sahibi yönelimsel durumuna geçişi mümkün kılan insanlığın temelleri alışkanlık üzerinde yükselir. Bu nedenle Hegel'e göre alışkanlık, her ne kadar doğal canlılarda olsa da bütünüyle doğaya ait değildir. Öte yandan hâlâ bilinçli Ego söz konusu olmadığı için bütünüyle kültürün alanına da ait değildir. Hegel bu ikircikli pozisyonu kavramsallaştırmak için *ikinci doğa* kavramını devreye sokar:

> Alışkanlığa, haklı olarak, ikinci doğa denmektedir. – *Doğa*dır, zira alışkanlık zihnin dolaysız bir varlığıdır. – *İkinci Doğa*dır, zira zihin tarafından *vazedilmiş* dolaysızlıktır, bedenselliğin formasyonu ve transformasyonudur. Onun içinde hem hislerin belirlenimleri hem de zihnin temsilleri ve iradenin belirlenimleri bedenlenmiş olarak bir araya gelir (*als verleiblichten zukommt*)[222]

> Tabii ki alışkanlık, duyumların tekilliğinin egemen olduğu *birinci* doğa, bir *dolaysızlık* değildir. Alışkanlık, daha ziyade, *ikinci doğadır*, zihin tarafından *vazedilmiştir*. O asla *doğa*dan başka bir şey değildir, çünkü *dolaysızlığı* kabul eden bir *vazetme*dir ve o mevcut olanların *Varlık* formuna bulanmış *İdealite*sidir, yine. Öyleyse alışkanlık tinin özgürlüğüne denk düşmez, sadece *antropolojik* bir şeydir.[223]

Bu dikkat çekici pasajlarda gördüğümüz gibi, alışkanlık ne doğaya aittir ne de bilinçli eylemle yapılan *Geist*'ın alanına; o daha

• • • •

hakikatin ve anlamın oluşması için çalıştıran özsel bir yaşamdır. Yaşamın hakikati budur." Jacques Derrida, "Kısıtlı Ekonomiden Genel Ekonomiye: Sakınmasız Bir Hegelcilik", *Yazı ve Fark*, çev. Burcu Yalım, İstanbul: Metis Yay., 2020, s. 331-367, s. 337-338.

222 Hegel, PSS II, § 410, s. 391-392; GW 20, s. 416. "Die Gewohnheit ist mit Recht eine zweite Natur genannt worden, – *Natur*, denn sie ist ein unmittelbares Sein der Seele, – eine *zweite*, denn sie ist eine von der Seele *gesetzte* Unmittelbarkeit, eine Ein- und Durchbildung der Leiblichkeit, die den Gefühlsbestimmungen als solchen und den Vorstellungs- [und] Willensbestimmtheiten als verleiblichten zukommt."

223 Hegel, PSS II, § 410 Z, s. 401; GW 25/2, s. 1056. "...und ist eine zwar nicht *unmittelbare, erste*, von der Einzelheit der Empfindungen beherrschte, vielmehr von der Seele *gesetzte, zweite Natur*, - aber doch immer eine *Natur*, ein die Gestalt eines *Unmittelbaren* annehmendes *Gesetztes*, eine selber noch mit der Form des *Seins* behaftete *Idealität* des Seienden, folglich etwas dem freien Geiste Nichtentsprechendes, etwas bloß *Anthropologisches*."

ziyade *Natur-Geist* alanına ait bir geçiş momentidir. Hegel, doğadır, çünkü dolaysızdır demektedir, yani kasıtlı olarak üretilmiş değil varlık formunda bir anda bedenimize yapışmış, verilmiş bir şeydir. Saf doğa değildir, zira fıtrattan gelen (*Anlage*) bir şey değildir, doğuştan hazır bulduğumuz kapasite değildir, aktiviteye, tekrara bağlı olarak edindiğimiz bir şeydir. Bu nedenle felsefe tarihinde çok dikkat çekmeden sürekli varlığını sürdürmüş bir kavrama başvurur: *ikinci doğa*. Zaten, "alışkanlığa, *haklı olarak* ikinci doğa denilegelmektedir" diyerek bu anlayışın kendi medeniyetinin felsefe repertuarında mevcut olduğuna dikkat çeker. Peki bu çok kullanımda olmayan kavram nereden gelmektedir?

İkinci doğa kavramının tarihsel kökeni Aristoteles'e dayanmaktadır.[224] Malum olduğu üzere Aristoteles kendi etik anlayışında alışkanlık (ἕξις ve ἔθους) kavramına merkezi bir konum vermiştir. İlginç bir şekilde, ikinci doğa kavramını hiç kullanmamış olsa bile kendisinden sonraki gelenek için bu kavramı hazırlamıştır. Ahlak felsefesini temellendirirken alışkanlığın doğa ve kültür arasındaki ikircikli konumundan kaynaklanan tuhaflığına dikkat çeker:

> Biri düşünce erdemi (τῆς μὲν διανοητικῆς), diğeri ise karakter erdemi (ἀρετῆς ἠθικῆς) olmak üzere iki tür erdem vardır. Bunlardan, düşünce erdemi daha çok eğitimle oluşur ve gelişir (διδασκαλίας ἔχει), bu nedenle de deneyim ve zaman gerektirir (διόπερ ἐμπειρίας δεῖται καὶ χρόνου); karakter erdemi ise alışkanlıkla edinilir (ἡ δ' ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται), adı da bu nedenle küçük bir değişiklikle alışkanlıktan ['ethos'tan] gelir. Bundan apaçıktır ki *karakter erdemlerinden hiçbiri bizde doğa vergisi bulunmaz* (ἐξ οὗ καὶ δῆλον ὅτι οὐδεμία τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίνεται); çünkü doğal olarak bir özelliğe sahip olan hiçbir şey başka türlü bir alışkanlık edinemez (οὐθὲν γὰρ τῶν φύσει ὄντων ἄλλως ἐθίζεται), örneğin doğal olarak aşağı doğru giden taşı, biri onu binlerce kez yukarı doğru atarak alıştırmaya çalışsa bile, taş yukarı doğru gitmeğe alışamaz, ne de alev aşağı doğru gitmeğe alışabilir, doğal yapısı gereği başka türlü olan hiçbir şey de, başka türlü

• • • •

224 Aristo'da önce Platon da *Devlet* eserinde beden ve dil zihne nasıl bağlanıyorsa taklit ile insan alışır ve doğası olarak demektedir (*Devlet* 395d). Adını koymasa da Platon da bir şekilde alışmanın verili doğa dışında insana bir doğa verdiğini düşündüğünü göstermektedir.

bir alışkanlık edinemez (οὔτ' ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεταί , ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειουμένοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους). Demek ki *erdemler ne doğal olarak ne de doğaya aykırı olarak edinilir*; onlan edinebilecek bir doğal yapımız vardır, alışkanlıkla da onları tam olarak geliştiririz.[225]

Görüldüğü gibi Aristoteles'e göre karakter erdemleri (*arethes ethikis*) edinmenin yolu tecrübe ve zamandır. Tekrar bağlı ve deneyime bağlı olarak niteliklerin değişmesi ahlaki yetenekleri edinmemizi sağlar. Kelime benzerliğini de kullanarak karakterin (δ' ἠθικὴ) alışkanlık (ἔθους) ile edinilebileceğini söylemektedir. Ancak çarpıcı bir şekilde Aristoteles, mezkur erdemlerin bizde doğal olarak bulunmadığını iddia etmektedir. Doğal bir şeyin alışkanlık edinemeyeceğini iddia etmektedir. Örneğin bir taş, doğaya ait bir şey olmasına rağmen alışkanlık edinemez. Bununla birlikte bir köpek ya da insan alışkanlık edinebilir. Ancak öte yandan alışkanlık doğa ötesi ya da doğaya ters bir düzen tarafından da dayatılmaz. Öyle ise alışkanlık *ne doğal ne de değil*dir. Aristoteles adını koymasa bile alışkanlık doğa ile sanat ürünleri arasında bir yerde, ikinci doğa gibi görünmektedir.

Aristoteles'in dikkat çektiği doğa ile sanat ürünleri arasındaki bu belirsiz duruma Helenistik gelenek daha net bir isim vermiştir: *altera natura* (bir başka doğa). Cicero, "alışkanlık (*consuetudo*) doğadan daha etkili bir başka doğadır" diyerek alışkanlığın hem doğal hem doğanın ötesi karakterini yeniden işaret etmiştir. Aziz Augustine eserlerinde *conseutudo*'ya sıkça yer vermis ve o da alışkanlığı ikinci doğa (*secunde natura*) olarak tanımlamıştır. Aquinas, "doğal etki ettiğinde alışkanlık zevkli olur, doğa kadar etkilidir, alışkanlık ikinci doğa gibidir (*conseutudo est quasi alterna natura*)" diye yazmıştır.[226]

İkinci doğa kavram ortaçağlarda bu şekilde yaşamını sürdürürken modern felsefede aynı ifadeler ve fakat yeni anlamlarla

• • • •

225 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Ayraç Yay., 1998, 1103a 15-25, s. 23 [italikler bana ait]

226 İkinci doğa kavramının tarihi için bkz. G. Funke, N. Rath, "Natur Zweite", *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Online 6 (çevrimiçi), ed. J. Ritter, Basel: Schwabe A. G. Verlag.

yaşamaya devam etmiştir. Rousseau insanın sonradan kazandığı kötü alışkanlıklar nedeniyle yozlaşmış ve doğasından uzaklaşmış olduğunu iddia eder.[227] Rousseau'ya göre birinci doğamız kötü alışkanlıklarımız nedeniyle bozulmaktadır, eğer bu yanlış kanılar ve kötü alışkanlıkları çıkarsa geriye kalan şey doğa olacaktır.[228] Ancak insan için doğaya rücu etmek mümkün olmadığına göre, insan kendi açtığı yaraları kendisi kapatabilir, plastik doğasını kullanarak başka bir doğa edinebilir. Ona göre insanın yapısı tabiatın eseridir, devletin yapısı ise sanatın, eğitim ve yeni alışkanlıklar kazanarak iradi olan yapı ile tabi olan yapıyı iç içe geçirebilir, özgürlüğü doğamız (ya da ikinci doğamız) haline getirebiliriz.[229] Özgür irade ile doğal durum arasındaki zıtlığı Rousseau'dan tevarüs ederek en keskin bir şekilde yeniden formüle eden Kant da, belki de bekleneceği üzere Üçüncü Kritik'inde ve *Antropoloji*'de ikinci doğa kavramına tekrar müraacat etmiştir. Moral dünya düzeninin bizim için doğadan farklı bir stil olduğunu göstermek ve onu yüceyle bağlantılandırmak için şöyle yazar:

• • • •

227 Jean J. Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizlğin Kaynağı*, çev. Rasih Nuri İleri, İstanbul: Say Yay., 2016, s. 79. "Çünkü insanın bugünkü doğasında doğuştan olanla yapma olanı birbirinden ayırmak ve artık var olmayan, belki hiç var olmamış olan, ama gene de şimdiki durumumuzu doğru yargılamak için hakkında doğru kavramlara sahip olmamız gerekli olan bir durumu tanımak hafif bir girişim değildir."

228 Jean J. Rousseau, *Emile ya da Eğitim Üzerine*, çev. Yaşar Avunç, İstanbul: İş Bankası Yay., 2009. s. 146. "Alışkanlıklarımızın baskısı altında, kanılarımız yüzünden az çok bozuluyor. Bu bozulmadan önce, bunlar, benim içimizdeki doğa diye adlandırdığım şeydir."

229 Jean J. Rousseau, *Toplumsal Sözleşme veya Siyasal Hukukun Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul: İletişim Yay., 2014, s. 121. "İnsanın yapısı tabiatın eseridir, devletin yapısı ise sanatın..." "Mermere veya tunca değil de, yurttaşların kalbine yazılmış bir kanundur bu. Devletin asıl ana yapısını oluşturan; her gün yeni yeni güçler edinen, öteki kanunlar eskir ya da güçsüzleşirken onları canlandıran ya da onların yerini alan; bir halkı kurtuluşundaki ruha bağlı olarak muhafaza eden ve hiç belli etmeden otoritenin kuvveti yerine alışkanlığın kuvvetini koyan kanundur bu. Sözünü ettiğimiz şey örf (*moeurs*) adetler (*custom*) ve bilhassa genel kanıdır (*public opinion*). Bizim siyasilerin meçhulu olan bir konudur bu. Oysa bütün diğer konularda başarı buna bağlıdır. ... Ötekiler kubbenin kemerinden başka bir şey değildir ve nispeten daha yavaş doğan örf ve adetler sonunda kubbenin sarsılmaz kilit taşını meydana getirirler" s. 84.

> *Sadelik* (sanatsız amaçlılık) yücede doğadan tevarüs edilmiş stildir. Aynısı stil ahlakta da geçerlidir. Ahlakta (*Sittlichkeit*) olan, içimizdeki duyular-üstü yetinin görüsüne bir erişime sahip olmasak da yasalarını sadece bizim bildiğimiz (duyular-üstü) bir ikinci doğadır.[230]

Yine özgürlük ile doğa arasında bir tür sentez çalışması olan *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji* eserinde Kant alışkanlık ile doğal mekanizma arasındaki incelikli ilişkiye geri döner. Kant'a göre kafadaki nöronlar ve sinir ağları ile insanın doğasını anlayama çalışmak, yani fizyolojik antropoloji ancak zaman kaybıdır.[231] Öyleyse insan ne bir *şey* gibi (doğal yapısı ile) ele alacak ne de tamamen özgür bir varlık (amaçlar krallığının sakini) olarak görecek, insanı kendini inşa eden özgür bir varlık olması bakımından, insanı bir dünya sakini (*a citizen of the world*) olması bakımından pragmatik olarak ele almaktadır.[232]

> Zaman ve mekan şartları sürekli tekrar ettiklerinde, *alışkanlıkları* yaratırlar. Alışkanlıklar, denildiği gibi, ikinci doğadır ve insan için kendini nasıl düşünmesi gerektiğine karar vermeyi zorlaştırır, bundan daha da öte insanın ilişkide olduğu öteki kişilere dair fikir geliştirmesi konusunda karar vermesini zorlaştırır, çünkü insanın kaderi boyunca içinde bulunduğu şartları değişir.[233]

Kant'ın pragmatik antropolojisine göre alışkanlık ikinci doğadır ancak bunlar insanın özgür bir dünya vatandaşı olması için pek de hayırlı şeyler değildir. Çünkü Kant için ahlaki irade asla alışkanlık haline gelmemelidir. Kant'ta ahlak ve doğa karşıt oldu-

• • • •

230 Kant, CJ, § 105, s. 275. "Einfalt (kunstlose Zweckmassigkeit) is gleichsam der Stil der Natur im Erhabenen, un so auch der Sittlichkeit, welche eine zweite (übersinnliche) Natur ist."

231 Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, çev. M. J. Gregor, The Hague: Martinus Nijhoff, 1974, s. 3. "Çünkü ne kafadaki sinirleri ve sinir ağlarını ne de bunları amaçlarımız için nasıl kullanacağını bilmediğimiz için düşüncelerimizin bu oyununda sadece bir gözlemci olduğumuzu kabul etmeli ve doğayı kendi akışına bırakmalıyız. Bu konulardaki tüm spekülasyonlarlar ancak zaman kaybıdır."

232 Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, çev. M. J. Gregor, The Hague: Martinus Nijhoff, 1974, s. 4; Foucault, *Introduction to Kant's Anthropology*, çev. R. Nigro, K. Briggs, Los Angeles: Semiotext(e), 2008, s. 51.

233 Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, s. 5.

ğu için, mekanik bir nedensellik gibi işleyen alışkanlığın doğallaştırıcı etkisine karşı çok ihtiyatlıdır.[234]

> Duyumlar değişmeden uzun süre art arda devam ederse monotonlaştıklarından dolayı dikkatimizi uzaklaştırırlar ve artık onlara karşı zar zor bir bilincimiz olur. Yani biz bu duyumlara alışırız (*consuetudo*). ... Alışkanlık (*assuetudo*) yine de daha önce nasıl yapıyorsak o şekilde davranmayı sürdürmek için bir fiziksel, içsel zorunluluktur. Alışkanlık iyi amelleri bile ahlaki değerden yoksun bırakır ve bizi zihnin özgürlüğünden uzaklaştırır, bizi aynı eylemin düşüncesizce tekrarına sevk eder (mekanik tekbiçimlilik) ve komik duruma düşürür....insanı öküzlerle (*cattle*) aynı sınıfa düşürür.[235]

Görüldüğü gibi Kant da alışkanlığı insan için ikinci doğa olarak görür ancak ona göre alışkanlık özü itibarıyla doğaya aittir ve insanı özgür varoluşundan uzaklaştıran, ayartıcı bir özelliktir. Alışkanlık ikinci doğadır ama özgür olmak istiyorsak biz yine de bu ikinci doğayı da aşmalı, doğaya ters olan özgürlüğün peşinden gitmeliyiz. Alman idealist geleneğinde Kant'ın açtığı bu doğa-özgürlük gerilimini ikinci doğa fikriyle aşmayı deneme çalışmaları sürmeye devam etmiştir. Fichte de ahlak felsefesinde ikinci doğa kavramına başvurmuş; "adetler (*sitte*) alışılmış olan manasına gelir ve adetler sayesinde tüm kültür (*Kultur*) birbaşka doğa haline gelir ve tam da bu nedenle apaçık bilinç bile insanların birbiriyle karşılıklı etkileşiminin önce gelen prensibi olamaz" diyerek kültürü birbaşka doğa olarak tanımlamıştır.[236] Ancak özellikle Schelling ikinci doğa kavramına defaatle başvurmuştur. Schelling'in sistemini kurduğu temel eseri olan *System of Transandantal İdealism* çalışmasında temel meselesinin ikinci doğanın nasıl üretildiğinin araştırılması olduğunu söyler:

> Bilinçsiz üretim ile ortaya çıkan, diyelim, birinci dünya, olduğu şekliyle şimdi kökeniyle birlikte bilincin ardına düşmüştür. Akıl asla bu

• • • •

234 *A.g.e.*, s. 26-27. "Erdem ya da daha ziyade ödevimiz peşinde koşarken sahip olduğumuz ahlaki güç asla alışkanlık haline gelemez, her zaman taze, yeni ve orijinal olmalıdır."

235 *A.g.e.*, s. 28.

236 Fichte, "Die Grundzüge des Gegenwartigen Zeitalters", *Sämmlitche Werke Band VII*, Berlin, Walter de Gruyter, 1965, s. 3-256, s. 254.

> dünyayı kendisinin yarattığını doğrudan anlayamaz, tıpkı tekamülü bilinçle başlayan ikinci dünyayı anlayamadığı gibi. Tıpkı özbilincin kökensel eyleminden bütün bir doğanın gelişmesi gibi, ikinci eylemden, yani *özgür kendini belirleme*den, *ikinci doğa* vücuda gelir. İkinci doğanın türetilmesi bütün *çalışmamızın ana konusu*dur.[237]

Schelling'e göre, ikinci doğa içerisinde özgür varlıkların eyleyebildiği birinci doğanın bir türevidir. İkinci doğa, doğadan özgürlüğe doğru bilincin sürekliliğinin koşuludur.[238] Kant'tan farklı olarak Schelling'e göre bu bilinçsiz ikinci doğa tam da moral dünyanın varlığını mümkün kılan momenttir.

Çok benzer ifadeleri Hegel de Schelling ile birlikte kurmaktadır. *Tarihte Akıl* metninde Hegel, "Doğanın yaratılmasından sonra insan ortaya çıkar ve doğal dünyaya karşıtlık oluşturur: varlığıyla ikinci dünyayı kurar. Genel bilincimize göre iki dünyalıyız: doğa dünyası ve tinsel dünya" diye yazmıştır.[239] Görüyoruz ki Hegel, alışkanlık ikinci doğadır derken kendisinden önceki felsefi gelenek içeriside belli belirsiz mevcut olan "ikinci doğa" kavramını yeniden operasyonelleştirmektedir. Ancak kavramın kısa tarihsel seyrinde gördüğümüz gibi her filozof kavramı farklı bağlamlarda ve manalarda kullanmaya meyletmiştir. Tam da bu nedenle ikinci doğa kavramının kullanılma ve anlaşılma biçimi tartışma konusu olmuştur. Bu kavramın doğa ve kültür, doğa ve özgürlük arasında uzlaştırıcı bir kavram olduğu konusunda herkes hemfikirdir. Ancak doğa ve özgürlük arasındaki kavganın doğanın lehine mi yoksa özgürlüğün lehine mi çözüldüğü konusunda ihtilaf söz konusudur. İnsan doğasının ikinci doğa olması, *özgürlüğü doğallaştırmak* anlamına mı gelir yoksa *doğadan özgürleşmek* anlamına mı? Yani sorun yine natüralist bir Hegel okuması ile anti-natüralist okuma arasındaki gerilime geri dönmektedir. Fizyolojik hale sokulmuş bir antropoloji, Feuerbach'ta olduğu gibi evrensel bir bilim haline mi getirilecek yoksa tinin doğa üzerinde zaferi olarak mı okunacak?[240] 70'li yıllardan sonra başlayan Hegel rönesansının temel kamplaşması bu soru etrafında dönmektedir.

• • • •

237 F. W. J. Schelling, *The System of Transcendental İdealism (1800)*, s. 159.
238 *A.g.e.*, s. 195.
239 Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 55.
240 Christoph J. Bauer, "Eine Degradierung der Anthropologie?", *Hegel-Studien*, c. 43, 2008, s. 13-35.

Yorumcular arasındaki tartışmanın temel ekseni analitik felsefede Alman İdealizmine ilgiyi uyandıran öncü filozoflardan biri olan John McDowell'ın Kant'ın aklın otonomisi fikrini doğa bilimlerinin natüralizmiyle uzlaştırmak amacıyla "ikinci doğa" kavramını bir çözüm önerisi olarak sunmasıyla başlamaktadır. McDowell, Kant'ın özgür rasyonalitesini, aklın alanını, kaybetmeden ama insanın doğa bilimleri alanındaki hayvani doğasını da gözden kaçırmadan yolumuza devam edebilmemiz için Aristotelesçi ikinci doğa kavramını yeniden hatırlamamız gerektiğini öne sürer. McDowell'a göre böylelikle rasyonaliteyi doğallaştırabilir, ikinci doğanın natüralizmini (daha liberal, kuşatıcı bir natüralizmi) savunabiliriz.[241] Dolayısıyla McDowell'a göre ikinci doğa kavramı, tinsel alanı da içine alabilecek daha geniş kapsamlı bir natüralizmi benimsememizi sağlamaktadır. Bu akıl yürütmeyi takip ederek, çağdaş Hegel yorumcularından Italo Testa[242] ve Heikki Ikäheimo[243] ikinci doğanın natüralizmi destekleyen bir zaviyeden ele alınması gerektiğini düşünür. Ayrıca McDowell yorumundan bağımsız olarak Willem deVries de Hegel'in ikinci doğa konusunda natüralist olduğunu iddia eder.[244]

Ancak bu natüralist yorumun hilafına son yıllarda bir dizi itiraz gündeme gelmiştir. John McCumber, Hegel'de alışkanlık ve ikinci doğanın etik anlamının Aristoteles'ten keskin bir şekilde farklı olduğunu, ikinci doğanın naturalize edici bir güç değil, doğadan uzaklaşmayı sağlayan bir geçiş olduğunu öne sürmüştür.[245]

Tüm yorumcular, ikinci doğa kavramına dayanarak Hegel'de keskin bir doğa-kültür ayrımı olmadığı fikrinde hemfikirdir. Ancak

• • • •

241 John McDowell, *Mind and World*, Cambridge: Harvard University Press, 1994, s. 85, 86.

242 Italo Testa, "Hegel's Naturalism or Soul and Body in the *Encyclopedia*", *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, ed. D. S. Stern, Albany: State University of New York Press, 2013, s. 19-35, s. 24. "Sadece tek bir –yaşayan– gerçeklik vardır ve bu gerçekliğin farklı tanımlama düzeyleri vardır şeklinde bu Hegel'in natüralizmi olarak adlandırılabilir."

243 Heikki Ikäheimo, "Nature in Spirit", *Critical Horizons*, c. 13, no. 2, 2012, s. 149-153.

244 Willem A. deVries, *Hegel's Theory of Mental Activity*, Londra: Cornell University Press, 1988, s. 48.

245 John McCumber, "Hegel on Habit", *The Owl of Minerva*, c. 21, no. 2, 1990, s. 155-165.

önemli bir kısmı ikinci doğanın doğa alanı içerisinde değerlendirilemeyeceğini düşünmektedir. Özellikle Terry Pinkard,[246] Allen Wood[247] ve Robert Pippin[248] ikinci doğanın pratik aklın alanında, yani normatif, sosyal inşaya ve karşılıklı tanımaya (*recognition*) bağlı olduğunu düşünürler. Onlara göre insanın ikinci doğası, insanların katıldığı pratikler ve kurumsallaşmış yapılar içinde doğallıklarını geride bırakması anlamına gelir. Bu sol Hegelci ikinci doğa yorumuna göre, ikinci doğa kavramı insanın sosyal ve tarihsel eylemliliği sonucu açığa çıkan pratik-kurumsal rasyonaliteyle alakalıdır. Doğa ve kütür arasında ontolojik, metafizik fark yoktur, pratik ve normatif bir fark söz konusudur.[249] Simon Lumsden,[250] David Forman,[251] Julia Peters,[252] Christoph Menke[253] gibi çağdaş yorumcular McDowell'ın doğallaştırıcı yorumuna karşı ikinci doğanın, ontolojik ve metafizik olmasa bile pratik ve normatif bir dönüşüm getirdiğini savunma konusunda hemfikidirler.

• • • •

246 Terry Pinkard, *Hegel's Naturalism*, s. 7. "Hegel'e göre, bir fail olmak özel bir maddeden yapılmış olmak (diyelim fiziksel maddeden ayrı zihinsel madde gibi) değildir, zira failler zaten doğal mahluklardır. Fail olmak normatif alanda, bir tür sosyal ve tarihsel alanda bir yer edinmeyi gerektirir. Bunu gerçekleştirebilmek için, insan denen doğal mahluklar öyle bir yaşam formunda büyürler ki, 'ikinci doğa' olarak işlev görecek bir dizi sosyal yetiyi, eğilimi ve alışkanlığı edinirler..."

247 Allen W. Wood, *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, s. 33.

248 Robert Pippin, *Hegel's Practical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, s. 27. "Burada savunulan temel ve çok netameli nokta şudur: Hegel'in kendini yaratma modeli Aristocu tabii gelişme ve kemale erme kavramından türetilmemiştir. Tersine tüm normativitenin kendi kendini yetkilendiren (*self-legislated*) karakteriyle ilgili bir iddiadır."

249 *A.g.e.*, s. 61, 180.

250 Simon Lumsden, "Between Nature and Spirit", *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, ed. D. S. Stern, Albany: State University of New York Press, 2013, s. 121-137. Simon Lumsden, "Habit, *Sittlichkeit* and Second Nature", *Critical Horizons*, c. 13, no. 2, 2012, s. 220-243.

251 David Forman, "Autonomy as Second Nature", *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, c. 51, no. 6, 2008, s. 563-580.

252 Julia Peters, "On Naturalism in Hegel's Philosophy of Spirit", *British Journal for the History of Philosophy*, c. 24, no. 1, 2006, s. 111-131.

253 Christoph Menke, *Autonomie und Befreigung: Studien zu Hegel*, Berlin: Shurkamp Verlag, 2018, s. 43, 49. "Neo-Aristotelyan anlayışa muarız olarak Hegel'in ikinci doğası eleştireldir. ...tarihsel, pratik katılıma dayalı (*praktische teilnahme*), oluşumsaldır."

Üçüncü hat Elisa Magri,[254] Fillippo Ranchio,[255] Slovaj Zizek,[256] Karen Ng,[257] Thomas Lewis,[258] Andreja Novakovic[259] gibi yorumcular ise McDowell gibi alışkanlığı, doğa ile kültür arasındaki keskin farkı silikleştiren bir moment olarak görürler, ancak sol-Hegelyan yorumda olduğu gibi de ikinci doğanın doğallaştırılmasına karşı çıkarlar. Bu yorum çizgisine göre ise doğadan ikinci doğaya geçiş aynı realite içerisinde bir perspektif değişimiyle sınırlı değildir, ontolojik bir dönüşümü de içerir. İkinci doğa insan varoluşunu doğallaştırıcı bir aparat olarak işlev görmemekte bilakis tinsel dünyayı bizim için doğal dünya gibi yaşamımızı mümkün kılan dönüştürücü güç olarak işlemektedir.

Kitap boyunca savunulduğu gibi Hegel'in temel stratejilerinden birisi Kant'a Aristoteles, Aristoteles'e Kant aşısı yapmaktır.[260] Bu izlek takip edildiğinde Hegel'in alışkanlık ile gelen ikinci doğayı Aristotelesçi anlamda bir tekamül, gerçekleşme süreci olarak tasavvur etmesi beklenmemektedir. İkinci doğa kavramının Hegel'de gördüğümüz modern sürümü antik anlayışın tam tersi

• • • •

254 Elisa Magri, "The Place of Habit in Hegel's Psychology".

255 Filippo Ranchio, *Dimensionen der Zweiten Natur.*

256 M. Gabriel, S. Žižek, *Mythology, Madness, and Laughter Subjectivity in German Idealism*, s. 117. "Tek tutarlı cevap *materyalist* olanıdır: *tin doğanın parçası olduğundan* ve sadece doğanın canavarca kendine bela olması (*self affliction*) (yoldan çıkarması) sayesinde ortaya çıkabilir. Burada ucuz spiritualizmin paradoksal materyalist eşiğine ulaşılır: tam da tin doğanın parçası olduğundan, tin zaten inşa olmuş, orada bir yerde hazır duran, doğaya müdahale etmediğinden ama yine de doğayı yoldan çıkararak ortaya çıktığı için hayaletler (*spirits*) olmadan tin (*Spirit, Reason*) olmaz."

257 Karen Ng, "Life and Mind in Hegel's Logic and Subjective Spirit", *Hegel Bulletin*, c. 39, no. 1, 2018, s. 23-44.

258 Thomas A. Lewis, "Speaking of Habits", *The Owl of Minerva*, c. 39, no. 1-2, 2007-8, s. 25-53, s. 39.

259 Andreja Novakovic, *Hegel on Second Nature in Ethical Life*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

260 Novakovic, *Hegel on Second Nature in Ethical Life*, s. 16. "Burada Hegel'in açıkça müntesip olduğu iki alternatif arasında Hegeli yerleştirmek gerekir. Alışkanlığın ahlaki olarak değerli bir eylem yaratma ihtimalini dışarıda bırakarak alışkanlığı kerih gören Kant birinci alternatif, öteki alternatif ise erdemin oluşmasını alışmaya bağlı gören Aristoteles. Benim iddiam Hegel'in bu iki alternatifinde temel unsurlarını aldığıdır. Hegel rasyonel bir sosyal düzen için uygun basiretli ve zekice etik alışkanlıklar kavrayışı telif etmek istemektedir."

bir yönelime sahiptir. Buna göre ikinci doğaya sahip rasyonel özne doğanın *telos*'u değil, kendi kendini yaratmanın bir ürünü, radikal bir kendini dönüştürebilme potansiyeli olarak görünür. Aydınlanmış modern ikinci doğa kavramı, önceden kurulu bir nizam içinde gelişip serpilmeye değil, belki de bazen nizamın hilafına, özgürleşmeye ve otonomiye işaret eder.[261] Hegel ikinci doğayı, daha Kantçı bir şekilde otonomi ve eylem kavramları çevçevesinde anlayacaktır. Ancak bu da bizi Pippin, Pinkard hattında post-metafizik Kantçı okuma çizgisine sevk eder. Buradaki sorun ise Hegel'in ikinci doğa kavramını *Philosophie des Rechts* eseri bağlamında okuyarak antropolojik bakış açısını gözden kaçırmaktan kaynaklanır. Objektif tin bakış açısından baktığımızda ikinci doğa, özneler-arası sosyal etkileşimin, karşılıklı meşruiyet zeminleri bularak birbirinin hakkını tanıma (*recognition*) yoluyla oluşan, tarihsel olarak tabakalaşarak kurumsallaşan yapıları yaratan özgür praksisler olarak görünür. Dolayısıyla ikinci doğa, doğal bir kavram değil, sosyal, tarihsel praksis'in ürünü olarak anlaşılır. Objektif tin düzeyinde, gerçekten de durum böyledir. Ancak ikinci doğaya, antropolojik plastisite gözünden baktığımızda görünen şey, sosyal ve tarihsel özgürleşme mücadelesi değil, doğadan tine, biyolojiden tarihe doğru bilinçsiz bir ontolojik dönüşme jeneolojisidir.

Dolayısıyla, Hegel'in ikinci doğa kavramı ne natüralist bir çizgide okunmalı, ne de anti-natüralist çizgiye yaklaştırılmalıdır. İkinci doğanın, doğadan öteye geçen otonominin mekanizmasına dönüştüğü evre objektif tin evresidir. Ancak antropolojik, subjektif tinde, ikinci doğa, bedenin, doğanın kendi kendisini dönüştürdüğü, tözsel, ontolojik bir dönüşüme işaret eder. Antopolojide ikinci doğa, bir yanıyla doğanın doğallıktan çıkmasına (*entnaturalisierung*), öte yanıyla tinin doğallaşmasına (*renaturalizierung des Geistes*) imkan sağlayan, tin ile doğanın birbirine form verdikleri plastik bir evredir. Öyleyse antropolojik, psikolojik ve sosyal-tarihsel-objektif tin düzeyinde alışkanlık ve ikinci doğanın farklı referansları ve görevleri söz konusudur.

• • • •

261 F. Ranchio, *Dimensionen der Zweiten Natur*, s. 51. "Was eigentlich in Zentrum des modernen Interesse für die Begrifflichkeit der Zwieten Natur liegt, ist non die Frage, wie das Subjekt in der Praxis seiner selbstbestimmung von sich aus eine 'andere' Natur hervorbringen kann."

Hegel *Antopoloji*'de alışkanlığa verdiği ikinci doğa rolünü, *Subjektif tin*'in üçüncü momenti olan *Psikolojide* "hafıza"ya vermektedir. Nasıl ki bedenin alışkanlık yoluyla duyulardan özgürleşerek kendi bedensel otonomisi kazanması mümkün oluyorsa Hegel'in psikolojide mekanik hafıza dediği evre ile de zihin temsillerin tekilliğinden ve rastgeleliğinden özgürleşerek kendi otonomisini kazanır.

Hegel *Antropoloji*'de, tinin bedenle iç içe olduğu bilinç-öncesi durumu ele alınır ve burada ikinci doğa yoluyla doğadan bilinçli tine doğru gelişimi göstermeye çalışır. *Fenomenoloji* ise dünyayı karşısına nesne olarak alan bilinçli Ben ile başlar. Fenomenolojide bilincin nesne karşısındaki muhtelif tavırlarını inceler (Bilinç-Özbilinç-Akıl). Kendisine bir şeyin genel olarak nesne olduğu hal *bilinç*, bilincin kendi kendisine nesne olması *öz-bilinç*, nesnenin özneye ait bir belirlenim olarak görülmesi ise *akıl*dır. *Subjektif tin felsefesi*'nin üçüncü momenti ise dış dünyadan kendisini ayırabilen fenomenolojik bilinç ile dış dünya içerisine gömülü antropolojik bilincin sentezi olan *Psikoloji* bölümüdür. Nasıl ki *Antropoloji* bedeni adım adım duyusallığından uzaklaştırarak beden içerisinde bir dönüşüme imkan sağlıyorsa, *Psikoloji*'de bilinçli düşünceyi adım adım duyusallığından uzaklaştırarak duyusal bilinç içinde bir dönüşüme yol açar. Hegel'in ifadesiyle

> Zihin (*Seele*) doğrudan bilinçsiz bir bütünlük şeklinde hakikat idi, buna mukabil bilinçte bu bütünlük Ben ve nesnel dışsal dünya şeklinde bölündü, öyle ki bilginin hakikati kalmadı, özgür zihin kendini bilen hakikat olarak bilme eylemidir.[262]

Akıl psikolojik özgürleşmeye giderken öncelikle duyu malzemesini kendine göre yorumlar. Duyunun maddesini formundan ayırır, onu kendisine göre alır. Ayrıca dikkat mekanizmasıyla duyuların bazılarını ayırır ve fikse eder. Dikkatimizi celp eden verili duyu malzemesi bizim için görü (*Anschauung*) haline gelir. Anlaşılacağı üzere görü bize doğal olarak doğrudan verilmiş bir şey değil, duyuların subjektif formu ve dikkatle yoğrulmuş işlenmiş bir malzeme olarak gelir. Görüler daha sonra kognitif kapasitelerimiz yoluyla işlenirler. Görülerin bilinçli kontrol olmadan birleş-

• • • •

262 Hegel, PM, § 440 Z, s. 166.

tirilip kategorize edilmesi hatırlamadır (*Erinnerung*). Hatırlama görüyü subjektif bir şekilde tekrar üretmenin bir yoludur ancak yine de büyük oranda bilinçsizdir.[263] Hatırladığımız şey, artık görüde olduğu gibi duyusal değil, zihnin görüden ürettiği bir imajdır. Böylece imajlar üretirken dışarıdan alınan malzemeye Ben'in rengini, evrenselliğini katmış oluruz. İmaj "basitçe varolan bir şey değil, bilinçsiz bir şekilde Ben tarafından saklanan bir şeydir".[264] Muhayyile gücü (*Einbildungskraft*) ile imajları birbirine bağlantılandırırız. Yeniden-üretici muhayyile imajları birbirine bağlantılandırır. Böylece zihin duyusallıktan bir adım daha uzaklaşmış olur.[265] Ardından yaratıcı muhayyile bir ses ile bir nesneyi bağlantılandırarak, muhayyilenin öznel dünyasını nesnel bir şeye çevirir, Bir gösterge bizim için bir şey olur. Artık akıl şeylerle değil kelimelerle meşgul olmaya başlar. Ancak kelimeler de şeylerden ayrı değildir. Dolayısıyla akıl kelimelerle uğraşırken aynı zamanda şeylerle uğraşmış olur. Yani akıl şeylerle uğraşırken kendi kendisiyle uğraşmış olur.[266] İşte böylelikle aklın dünyada işlerken kendi kendisiyle ilgilenmesi, objektivitenin içindeki subjektivite düşüncenin (*das Denken*) kendisidir.

Hegel'de görü ile spontan düşünce arasındaki aracı vazifesini gören, kelimeler ile şeyler arasındaki bağı sabitleyip operasyonelleştiren yeti mekanik hafızadır. Nasıl ki biyolojik zihin konusunda alışkanlık dönüştürücü işlev görüyorsa Hegel'e göre psikolojik zihinsel yetilerde de mekanik hafıza aynı işlevi görmektedir. Çünkü mekanik hafıza artık kelimeyi sesten ayırarak onu mekanik bir

• • • •

263 Hegel, PM, § 451 Z, s. 185.

264 Hegel, PM, § 453 Z, s. 187.

265 "Kirk Pillow'a göre, Temsil momentinden sonra muhayyile, alışkanlığın partikülerlikten soyutlama ve daha genel bir örüntüye bağlanma yapısını gösterir: "Hegel'in muhayyile kavramının genelleştirici yönü onun *Antropoloji*de ortaya çıkan *alışmanın psikolojide yeniden formüle edilmesidir*". Öznenin dışarıdan verilmiş gibi görünen malzemeyi aldığı Temsilin kendisi bir alışma süreciyle işler, bu malzeme hatırlama (recollection) içselleştirilir ve bize verilmiş ilk halindeki partikülerliğinden soyutlanır." Thomas A. Lewis, "Speaking of Habits", *The Owl of Minerva*, c. 39, no. 1-2, 2007-8, s. 25-53, s. 34. Kirk Pillow, "Habituating Madness and Phantasying Art in Hegel's Encyclopedia", *The Owl of Minerva*, c. 28, no. 2, s. 183-215, s. 197.

266 Hegel, PM, § 456 Z, s. 191. "Evrensel temsillerin üretilmesinde zeka spontan işler."

şekilde yeniden üretip kullanabilir, düşüncenin üzerinde sesin duyusal iktidarı kırılmış olur, düşünce dışsal olanı içselleştirirken, içselliğini de mekanik bir otomatizmde dışsallaştırır. O halde alışkanlık bedeni doğadan tine açan ikinci doğa ise, psikolojide de hafıza zihni duyudan saf düşünceye açan ikinci doğa olarak işlev görmektedir.[267] Hegel de bu homolojiye dikkat çeker:

> Hafıza gibi alışkanlık da tinin organizasyonunda zor bir noktadır. Alışkanlık benlik hissinin mekanizmasıdır, tıpkı hafızanın Aklın mekanizması olması gibi (*wie das Gedächtnis der Mechanismus der Intelligenz*).

Görüldüğü gibi alışkanlık *Antropoloji*'nin konusu olsa da alışkanlığın plastik, ikinci doğa formu tinin organizasyonunun her aşamasında karşımıza çıkar, ki zaten Hegel de böyle demektedir. Hegel'in sistemi psikolojik yetileri sergileyip akıl kavramında sentezi sağladıktan sonra *Objektif tin* bölümüne geçer. Bu bölümde Hegel, sadece dünya içinde olan bilinci değil aynı zamanda dünya içerisinde başkalarıyla olan özneler-arası bilincin formlarını inceler. Objektif tin, soyut hukuk, ahlak ve devlet (*abstakte Rechts-Moralität- Sittlichkeit*) diye özetlenebilecek üç momentten müteşekkildir. Soyut hukuk düzeyinde bireyler, evrenselden bağımsız şekilde varolan sadece soyut bir yasa karşısında eşit kişiler olarak görülürler. Yasa, özneye dışsal bir sınırlama olarak anlaşılır. Öznenin içselliği ile yasanın zorlayıcılığının birleştiği moment ise ahlaklılık *(Moralität)* momentidir. Kantçı yasa kavramında gördüğümüz bu ahlaklılık anlayışına göre evrensel yasa, özneye dışarıdan verilmiş bir zorlama değil, öznenin kendi kendisinde bulduğu yasadır. Ancak bu evrensel yasa, doğa ve gelenekler gibi tüm verili durumların hilafına konumlandığında özgür olabilir. Hegel'e göre gerçek özgürlük, öznenin içinde kendisini bulduğu verili dünyayı yadsımadan, doğası ve gelenekleri içerisinde kendini gerçekleştirebildiği durumda açığa çıkar. Profesör olmak, koca olmak, Türk olmak gibi, toplum içinde edindiğimiz pratik roller bir yanıyla

• • • •

267 Hegel, PM, § 464 Z, s. 202. "Bu yolla *hafıza, düşünce*nin aktivitesine götürür, düşüncede artık sübjektif demek olan *kastetme* (meinung) yoktur, sübjektivite objektiviteden artık farklı değildir, bu içsellik *varlığın içerisi*nde bizatihi kendisidir."

sınırlamalardır ama aynı zamanda etik yaşamın ifade edilmesini mümkün kılan normatif yapılar olarak işlev görür.[268] Dolayısıyla etik yaşam (*Sittlichkeit*), ne soyut hukuk gibi atomik bireyler üzerindeki zorlayıcı hukuki sistemin müeyyidesi ve sözleşme prensibine dayalı bir tercih meselesidir, ne de doğal ve sosyal yapılara karşı kendini kuran ahlaki rasyonel evrenselliktir. Aksine o, doğa ve toplumu içine alarak dönüştüren, onları idealleştiren, ikinci doğa haline getiren tinsel yaşamdır. Hegel'in ifadesiyle,

> Hukukun zemini genel olarak *tinsel olandır* (*das Geistige*) ve hukukun en yakın temeli, hareket noktası *özgür* olan *İrade*dir. Öyle ki özgürlük onun Tözünü ve kaderini oluşturur. Hukuk sistemi aktüelize olan Özgürlük alemidir, tinin kendi kendisinden ürettiği, ikinci bir doğa olan, tinin dünyasıdır.[269]

Hegel, *Antropoloji*'de bedenden Ego'ya geçerken kullandığı ikinci doğa kavramını, *Subjektif tin*'den *Objektif tin*'e geçerken de kullanır. Objektif tin bizim için ikinci doğadır. Hegel aynı ifadeyi tam da kendi ahlak görüşü olan *Sittlichkeit* ile ilgili bölüme başlarken kullanır ve törel yaşamın gerçek özgürlük olduğunu, bunun da ikinci doğa olduğunu açıkça beyan eder.

> Objektif ahlâklılık *[das Sittliche]*, bireylerin aktüelliğiyle basit *aynılık* içinde, bunların genel davranış tarzları olarak, *âdet* [*Sitte*] olarak, görünür. O *ikinci doğa* halinde *alışkanlık*tır, İlkel, saf tabiî iradenin yerini alan bu ikinci doğa, âdet'in ruhu, anlamı ve mevcudiyetinin aktüalitesidir. O, canlı (*lebendige*) ve verilmiş (*vorhandene*) bir dünya olarak *tin*dir. Tinin tözü, böylece, ilk kez tin olarak mevcudiyet kazanmış olur.[270]

• • • •

268 Robert Pippin, *Hegel's Practical Philosophy*, s. 86.

269 Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, § 4, s. 31; Werke 8, § 4, s. 28. "Der Boden des Rechts ist überhaupt das *Geistige* und seine nähere Stelle und Ausgangspunkt der *Wille*, welcher *frei* ist, so daß die Freiheit seine Substanz und Bestimmung ausmacht und das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht, als eine zweite Natur, ist." [çeviri kısmen değiştirilmiştir].

270 *A.g.e.*, § 151, s. 141; Werke 8, § 151, s. 301. "Aber in der einfachen *Identität* mit der Wirklichkeit der Individuen erscheint das Sittliche, als die allgemeine Handlungsweise derselben, als *Sitte*, – die *Gewohnheit* desselben als eine *zweite Natur*, die an die Stelle des ersten bloß natürlichen Willens gesetzt und die durchdringende Seele, ↬

Burada sistem açısından bir kriz açığa çıkmaktadır. Çünkü *Subjektif tin* düzeyinde Hegel, "alışkanlık (*die Gewohnheit*) ikinci doğadır" demişti. Şimdi antropolojiden, bilinçli fenomenolojiye, oradan psikolojiye ve nihayet sosyal-tarihsel dünyaya ilerlendiği bu evrede Hegel tekrar "adet/etik yaşam (*Sittlichkeit*) ikinci doğadır" demektedir. Nasıl oluyor da hem devleti yaratan objektif ahlaklılık hem de kişisel bilinçli Ego'yu üreten alışkanlık aynı kavramla adlandırılıyor. Alışkanlık ile adet arasında benzerlik ve fark nedir?

İkisi arasındaki benzerlik, ikisinin de verili yapılar içerisinde o yapıların ötesine geçme hareketini gerçekleştirebiliyor olmalarıdır. Antropolojik alışkanlık beden içinde bedeni aşma yöntemi iken, adet (*Sitte*) aile ve cemiyet içerisinde onların ötesine geçmeyi mümkün kılan aracı rolü üstlenir. Ancak alışkanlık ve adeti aynı kavram altında toplayan en önemli özellik, ikisinin de tinselleştirici, özgürleştirici aracı rolü oynamasıdır. Etik yaşam bize yazgı olarak verilen biyolojik ve sosyal bağların içerisinde kalarak yine de kişisel özgürlüğümüzü ifade edebileceğimiz bir ortam sağladığı için, doğal duygularla bağlı olduğumuz aile ve doğal ihtiyaçlarla bağlı olduğumuz cemiyet yaşamının doğallığını aşarak otonomimizi elde edebildiğimiz alan olduğu için etik yaşam ikinci doğa olarak adlandırılır.

Alışkanlık ikinci doğadır, çünkü bedenin doğal canlılığı öldürülüp, kurban edilip tinin beden üzerinde hakim olması onunla mümkün olur. Etik yaşam/adet ikinci doğadır, çünkü devletin egemenliği uğruna, ailenin doğal sevgi bağı ve cemiyet yaşamının ihtiyaçlar bağı kurban edilerek, tinsel yeni bir yaşamın başlaması etik yaşamla mümkün olur. Nasıl ki alışkanlık bireysel düzeyde ölümün yaşamın içerisine dahil edilmesi ise adet/etik yaşam kolektif düzeyde katılaşmış, donmuş, stabil geçmişin ölü yapılarının tinsel yaşamın canlılığın içine dahil edilmesidir. Devlette en üst gerçekleşmesini bulan etik yaşamın özü, hayatın devamlılığını sağlamak değil ölümü tinsel yaşamın içine dahil ederek biyolojik ve sosyal yaşamının sıradanlığının ötesine geçmektir. Devlet vatandaşların yaşamı ve refahı için var değildir, tersine onların yaşamı üzerinde egemendir.

• • • •

Bedeutung und Wirklichkeit ihres Daseins ist, der als eine Welt lebendige und vorhandene *Geist*, dessen Substanz so erst als Geist ist."

> Fakat, devletin sözleşme ile hiçbir ilgisi yoktur (§ 75) ve onun tözsel mahiyeti de münhasıran tek tek bireylerin can ve malının [mülkiyetinin] *korunması ve güvenceye alınması* değildir. Bilâkis, devlet, hatta bu can ve bu mal üzerinde hak iddia eden ve onların feda edilmesini isteyen yüksek realitedir.[271]

Devletin maddi bedeni vatandaşların biyolojik varlığı ve sosyal üretim ilişkileridir. Devletin politik ruhu ise bu bedende içkin olan ve bedenin üzerinde olan spekülatif formdur. Etik yaşam (*Sittlichkeit*) vatandaşın biyolojik ve sosyal doğasını dönüştürerek saklayan ikinci doğadır. O halde Hegel'in devleti, alışkanlıklardan ve nihayetinde kolektif alışkanlıklar olan adet ve törelerden (*die Sitten*) başka bir şey değildir. Ancak bu siyasal varoluş, bir siyasal antropolojiye indirgenemez. Hegel siyasal varoluşu bir halkın törel yapısına indirgeyen muhafazakar bir düşünür değildir. Halkın töresi ile devletin törel/etik yaşamı aynı şey değildir. Devlet halkın adetlerini değerlendirir, adetleri ortadan kaldırmadan ama onların partikülerliğine gömülmeden, onları içererek-aşan bir bütünlük olarak oluşur. Halka rağmen bir devlet değil, halkın *nomos*'u ile ilişkisini idealleştiren, devlet halinde halk (*Volk-als-Staat*) olur.[272] Devlet halkın bedeninde kazınmış adet ve göreneklerde zımnen mevcuttur. Ancak bu antropolojik kendinde (*an sich*) halkın tini, politik varoluş demek değildir. Ne zaman ki bir halk, kendi tinini refleksif bir düzeyde müzakere ederek onu bir anayasada düzenleyip nesnelleştirirse, o zaman bu antropolojik halk kendisini rasyonel bir devlet organizasyonunda aktüalize etmiş olur. O halde devlet, evvela alışkanlık halinde halkın adet ve göreneklerinde mevcuttur. Bu real törel yasa, karşılıklı tanıma ve müzakere yoluyla kurumsallaşarak anayasaya dönüştüğünde vazedilmiş, yasalaşmış, objektifleşmiş olur.[273] Kendinde törel olan halk tini devletin

• • • •

271 *A.g.e.*, § 100, s. 98; Werke 8, § 100, s. 191. "Allein der Staat ist überhaupt nicht ein Vertrag (s. § 75), noch ist der *Schutz* und die *Sicherung* des Lebens und Eigentums der Individuen als einzelner so unbedingt sein substantielles Wesen, vielmehr ist er das Höhere, welches dieses Leben und Eigentum selbst auch in Anspruch nimmt und die Aufopferung desselben fordert."

272 L. L. Moland, *Hegel on Political Identity*, Evanston: Northwestern University Press, 2011, s. 89.

273 Hegel, PM, § 538, s. 237. "Yasalar bireylerin kendi sınırları ve eğilimleri içerisinde eyledikleri *özgür* iradelerinin tözüdür ve yasalar kendisini ➪

anayasasında kendisi-için-törel hale dönüşür. Öyleyse devletle birlikte gelen dönüşüm, halkın kendi bedeniyle kurduğu ideal bir ilişkidir. Kendi kendisiyle kurduğu, kendi bedeninde uzaklaşarak kendisi üzerinde egemen olduğu ikinci doğadır.

> Devlet, objektif ahlâk idesi'nin aktüalitesidir (*Der Staat ist die Wirklichkeit der sittenlichen Idee*)— kendisini *izhar eden*, kendi kendini anlaşılır kılan tözsel irade, kendini düşünen ve bilen irade, kendini bildiğini bildiği müddetçe kendisini sergileyip ortaya koyan irade, törel tindir (*der sittliche Geist*). Törel tin, örf ve âdetlerde (*an der Sitte*) doğrudan; *bireyin öz-bilincinde*, bilgisinde ve faaliyetinde dolaylı olarak mevcuttur (*existenz*). Bu şekilde, birey de törel yaşama, onu hissederek (*durch die Gesinnung*), kendi özü, amacı ve faaliyetinin bir ürünü kendi *tözsel Özgürlüğü* olarak sahip olur.[274]

Buradan hareketle iki tür alışkanlığı birbirinden ayırabiliriz. "Antropolojik alışkanlık", pre-refleksif bilinçsiz gerçekleşen, bireysel öznede gerçekleşen bir tözsel dönüşümdür. Bedenin yaşadığı dönüşümü belirli eyleme biçimlerinde sabitleyip bedenin kendisini yeniden organize edebilme gücüdür. "Etik yaşamda adetler", yani halkın töreleri, görenekleri, *nomos*'u ise halkın coğrafi ve tarihsel şartları içinde bir halkın edindiği belirli bir tür eyleme biçimidir. Bireyler bu adetleri doğal bir yazgı gibi üstelenir, bilinçdışı bir şekilde sahiplenirler. Halkın töresi ve görenekleriyle eleştirel bir sahiplenme ilişkisine girerek, zaten mevcut olan eyleme tarzlarını refleksif bilinç düzeyinde tartışarak karara bağlarlar. Devletin törel yaşamı, yani halkın adet ve görenekleri, artık bireylere baskı yapan dışsal katı tortular değil, içerisinde kendimizi ifade edebileceğimiz, bir başkasında kendimizi evimizde hissede-

• • • •

genel kabul gören adetler şeklinde gösterir (so als geltende *Sitte* dargestellt)."

274 Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, § 257, s. 199; Werke 8, § 257, s. 398. "Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee – der sittliche Geist, als der *offenbare*, sich selbst deutliche, substantielle Wille, der sich denkt und weiß und das, was er weiß und insofern er es weiß, vollführt. An der *Sitte* hat er seine unmittelbare und an dem *Selbstbewußtsein* des Einzelnen, dem Wissen und Tätigkeit desselben, seine vermittelte Existenz, so wie dieses durch die Gesinnung in ihm, als seinem Wesen, Zweck und Produkte seiner Tätigkeit, seine *substantielle Freiheit* hat."[çeviri büyük oranda değiştirilmiştir]

bileceğimiz, özgürlüğün zeminini oluşturur. Bir başkasında kendinde kalma özgürlük ise, bizi devlete bağlayan vatanseverlik hissi tam da *alışkanlık haline gelmiş bir özgürlük*tür.

> Siyasî *duygu*, genel olarak *vatanseverlik hakikate* dayanan eminlik gibidir ve alışkanlık (*Gewohnheit*) halini almış bir istek, içerisinde rasyonalitenin *aktüelleştiği* devletin kurumlarının sonucudur. Böyle olunca, bu başkası artık benim için bir başkası olmaktan çıkar ve ben, bu bilinç hali içinde kendimi özgür hissederim.[275]

Biz bu güven duygusuyla devletin gölgesinde kendimizi evimizde ve emniyet içinde hissederiz. Hegel'e göre devlete ve onun kurumlarına o kadar güveniriz ki, tam da bu alışkanlık nedeniyle devlete nasıl alışık olduğumuzu unutmaya meyleder iz. "Gece sokağa güvenlik içinde çıkarken bunun başka türlü de olabileceği kimsenin aklına gelmez, çünkü bu güvenlik alışkanlığı, artık *ikinci doğa*mız olmuştur"[276] örneğini veren Hegel, en basit eylemlerimizi bile devletin sağladığı rasyonel organizasyonla gerçekleştirebildiğimizi gösterir. Devletin kurumları ve devlete güvenerek yaşamak bizi özgürleştiren ikinci doğamız haline gelir. Devlet içinde, birey olarak özgürce davranırken bir başkasına güveniriz, bizim gibi başkalarıyla müzakere sonucu tesis ettiğimiz ve edilegelmiş kurumlar içinde eyleriz. Kendimiz özgürce eyleriz ama ötekilerin kurumlarının dolayımında eyleriz, "kişinin eylemi herkesin becerisi

• • • •

275 *A.g.e.*, § 268, s. 209; Werke 8, § 268, s. 413. "Die politische *Gesinnung*, der *Patriotismus* überhaupt, als die in *Wahrheit* stehende Gewißheit (bloß subjektive Gewißheit geht nicht aus der *Wahrheit* hervor und ist nur Meinung) und das zur *Gewohnheit* gewordene Wollen ist nur Resultat der im Staate bestehenden Institutionen, als in welchem die Vernünftigkeit *wirklich* vorhanden ist."

276 Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, § 288, Ek, s. 295, "İnsanlar Devletin sürmesi gerektiğinden ve tikel çıkarlarının ancak onda elde edebileceğinden emindir ama alışkanlık bütün varoluşumuza dayanak olan şeyin gözden kaçırılmasına yol açar. Herkes gece sokağa güvenlik içinde çıkarken, bunun başka türlü de olabileceği hiç aklına gelmez, çünkü bu güvenlik alışkanlığı *ikinci doğa* olmuştur (*diese Gewohnheit der Sicherheit ist zur andern Natur geworden*). Ve bunun yalnızca nasıl bazı kurumların bir etkisi olduğu düşünülmez. Popüler düşünce sık sık devletin zor yoluyla bir arada tutulduğunu sanır ama bu bağ gerçekte herkesin taşıdığı temel düzen duygusudur (Grundgefühl der Ordnung)."

anayasasında kendisi-için-törel hale dönüşür. Öyleyse devletle birlikte gelen dönüşüm, halkın kendi bedeniyle kurduğu ideal bir ilişkidir. Kendi kendisiyle kurduğu, kendi bedeninde uzaklaşarak kendisi üzerinde egemen olduğu ikinci doğadır.

> Devlet, objektif ahlâk idesi'nin aktüalitesidir (*Der Staat ist die Wirklichkeit der sittenlichen Idee*)— kendisini *izhar eden*, kendi kendini anlaşılır kılan tözsel irade, kendini düşünen ve bilen irade, kendini bildiğini bildiği müddetçe kendisini sergileyip ortaya koyan irade, törel tindir (*der sittliche Geist*). Törel tin, örf ve âdetlerde (*an der Sitte*) doğrudan; *bireyin öz-bilincinde*, bilgisinde ve faaliyetinde dolaylı olarak mevcuttur (*existenz*). Bu şekilde, birey de törel yaşama, onu hissederek (*durch die Gesinnung*), kendi özü, amacı ve faaliyetinin bir ürünü kendi *tözsel Özgürlüğü* olarak sahip olur.[274]

Buradan hareketle iki tür alışkanlığı birbirinden ayırabiliriz. "Antropolojik alışkanlık", pre-refleksif bilinçsiz gerçekleşen, bireysel öznede gerçekleşen bir tözsel dönüşümdür. Bedenin yaşadığı dönüşümü belirli eyleme biçimlerinde sabitleyip bedenin kendisini yeniden organize edebilme gücüdür. "Etik yaşamda adetler", yani halkın töreleri, görenekleri, *nomos*'u ise halkın coğrafi ve tarihsel şartları içinde bir halkın edindiği belirli bir tür eyleme biçimidir. Bireyler bu adetleri doğal bir yazgı gibi üstelenir, bilinçdışı bir şekilde sahiplenirler. Halkın töresi ve görenekleriyle eleştirel bir sahiplenme ilişkisine girerek, zaten mevcut olan eyleme tarzlarını refleksif bilinç düzeyinde tartışarak karara bağlarlar. Devletin törel yaşamı, yani halkın adet ve görenekleri, artık bireylere baskı yapan dışsal katı tortular değil, içerisinde kendimizi ifade edebileceğimiz, bir başkasında kendimizi evimizde hissede-

• • • •

genel kabul gören adetler şeklinde gösterir (so als geltende *Sitte* dargestellt)."

274 Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, § 257, s. 199; Werke 8, § 257, s. 398. "Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee – der sittliche Geist, als der *offenbare*, sich selbst deutliche, substantielle Wille, der sich denkt und weiß und das, was er weiß und insofern er es weiß, vollführt. An der *Sitte* hat er seine unmittelbare und an dem *Selbstbewußtsein* des Einzelnen, dem Wissen und Tätigkeit desselben, seine vermittelte Existenz, so wie dieses durch die Gesinnung in ihm, als seinem Wesen, Zweck und Produkte seiner Tätigkeit, seine *substantielle Freiheit* hat."[çeviri büyük oranda değiştirilmiştir]

ve adetidir."[277] Yani ancak devlette insan, özgürce eylerken, kendisinde kalırken bir başkasıyla birlikte olur. Bir başkasında kendinde kalabilmek olarak tanımlanan özgürlüğün mekanizması da alışkanlığın sağladığı *mutlu bilinç*te yatmaktadır. Böylelikle bu düzeyde ahlak artık, bir emir, bir karar (*decision*) olmaktan çıkar, bana yazgı olarak verilmiş dünya içinde hareket edebilme kabiliyetime, pratik bilgeliğe, plastik bir virtüözlüğe dönüşür. "Erdem törel virtüözlükten başka bir şey değildir."[278] Demek ki Hegel'e göre, insan ancak bir devlet içerisinde özgür olur. Devlet ise, bir halkın ikinci doğası haline gelmiş alışkanlıklarının, adetlerinin anayasa halinde nesnelleşmesinden başka bir şey değildir. Ahlaklı olmak, tüm kurumlara ve yapılara karşı kendi iradesini ortaya koymak değil, tarihsel ve sosyo-politik olarak oluşmuş kurumların içerisinde plastik şekilde eyleyebilme becerisidir. Bu beceriyi edinme, doğal varlıktan özgür, rasyonel, tinsel varlığa dönüşmenin metodu ise eğitimdir (*Bildung, paideia*). Eğitim yoluyla insan özgür bir birey olmaya alışır, özgürce eylemeyi öğrenir, özgürlük kişinin doğası haline gelir (die selbstbewußte *Freiheit* zur *Natur* geworden).[279] Tıpkı ikinci doğa kavramında olduğu gibi, Hegel burada da insanın eğitim yoluyla ikinci kez doğduğunu iddia eder: "Çocukların ikinci kez doğması, onların tinsel doğumu, onları bağımsız bireyler olarak eğitmekle olur."[280] Kısacası, Hegel'e göre devletin temeli, alışkanlık ve adetleri özbilinçli olarak sahiplenerek bu kurumların içinde özgürlüğü gerçekleştirmektir. Özgürlüğü yaşatmanın yolu ise özgür olmayı alışkanlık haline getirmek, çocukları hür bireyler olarak eğitmektir:

> Eğitimbilim (*die Pedagogik*) insanları törel yapma sanatıdır [*die Kunst die Mencshen sittlich zu machen*]: İnsanları doğal olarak alır, onlara ilk doğalarını tinsel olan *ikinci doğa*ya dönüştürmenin, yeniden doğmanın yolunu gösterir. Böylelikle tinsel olan onlarda *alış-*

• • • •

277 Hegel, *Phenomenology of Spirit*, § 354, s. 214; Werke 3, s. 266. "was es tut, ist die allgemeine Geschicklichkeit und Sitte aller."

278 Hegel, *Tüze Felsefesi ya da Doğal Hak ve Politik Bilim*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yay., 2013, § 151, Ek, s. 197; Werke 8, § 151, Z, s. 300. "Die Tugent ist mehr sittliche Virtuosität."

279 Hegel, PM, § 513, s. 228.

280 Hegel, PM, § 521, s. 230. "...in der zweiten Geburt der Kinder, der geistigen, – der Erziehung derselben zu selbständigen Personen"

> *kanlık* haline gelir. Onlarda doğal ve özel istençler arasındaki karşıtlık yiter, öznenin iç kavgası [*der Kampf des Subjektes*] sona erer, bu düzeye dek ahlaklılık alışkanlığın alanına aittir [*insofern gehört zum Sittlichen die Gewohnheit*] tıpkı felsefi düşüncenin de alışkanlığın alanına ait olması gibi.[281]

Görüldüğü gibi Hegel'e göre devlet en üst ahlaklılık biçimi ve özgürlüğün yeryüzünde gerçekleşme biçimidir. Devleti, yaşayan bir organizma olarak tasavvur eden Hegel için halkın antropolojik varoluşunda bilinçsiz halde mevcut olan bir normativite vardır. Refleksif, özbilinçli tanınma ve müzakere yoluyla, bu antropolojik *nomos* dışsallaşarak yasaya çevrilir, bilinç düzeyine çıkarılır. Böylelikle halk, kendi doğal bedeninde mevcut olan kurallılığı, içinde yaşadığı bilinci, kendisine nesne yaparak yasayı kendi kendisinin karşısına koyar ve özbilince sahip olur. Eğitim, yasa ile doğal bireyler arasında uyumu sağlayan, onlara ikinci, tinsel doğalarını edinmelerini, özgürlüğe alışmalarını sağlayan sanat olarak, aracı görev icra eder.[282] Eğitimin başarısı ise tinsel doğaya uygun alışkanlıklar kazandırmaktır.

Görüldüğü gibi Hegel'in politik felsefesinin temelinde devletin bir organizma olarak görülmesi, bu organizmanın (evrensel) kendini içerisinde bulduğu halkın yerleşik, taşlaşmış, (inorganik) adetlerini asimile ederek kendine katması (partiküler) ve doğal

• • • •

281 Hegel, *Tüze Felsefesi*, § 151 Z, s. 197; Werke 8, § 150, s. 302. Die Pädegogik ist die Kunst, die Menschen sittlich zu Machen, sie betrachtet die Menschen als natürlich und zeigt den Weg, ihn wiederzugebären, seine erste Natur zu einer zweiten, geistigen umzuwandeln, so daβ dieses Geistige in ihm zur Gewohnheit wird. In ihr verschwindet der Gegensatz des natürlichen und subjektiven Willens, der Kampf des Subjektes gebrochen, und insofern gehört zum Sittlichen die Gewohnheit, wie sie auch zum Philosophische Denken gehört. [italik bana aittir, çeviri değiştirilmiştir]

282 Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, § 209, s. 173. Werke 8, § 209, s. 360-361. "Ben'in (*Ich*), içinde *Herkes*in (*Alle*) özdeş olduğu *evrensel* bir kişi (*Person*) olarak kavrandığı, Tekil'in evrensel formunda bilinci olan *Düşünce* (*Denken*) Kültüre (*Bildung*) aittir. İnsan, musevi, katolik, protestan, Alman veya İtalyan olduğu için değil, *insan olduğu için insandır*. Evrensel *Düşünce*nin değerinin bu şekilde bilincine varılması, sonsuz bir önem taşır. Bu bilinç, anca Kozmopolitizm (Kosmopolitismus) şeklinde sabitlenip (fixiert), somut devletin hayatının üzerine çıkarıldığında sorunlu (mangelhaft) olur." [çeviri değiştirilmiştir]

bireylerin (tekil), devlete alışarak bir vatandaş olarak devlet içinde kendini emin hissetmesi yer almaktadır. Alışkanlıkla başlayan politik felsefe alışkanlık ile bitmektedir. Bir devlet olmak, antropolojik adetleri rasyonel bir alışkanlık düzenine çevirebilme, bir ikinci doğayı bir başka ikinci doğaya çevirebilme kapasitesinde yatmaktadır. Çünkü "alışkanlık olmadan bağlanma olmaz, bağlanma olmadan da etik tavır mümkün olmaz."[283] Bir ulus devlet inşasında, antropolojik, bilinçsiz adetlerden özbilinçli alışkanlıklar edinmeye, *refleksten refleksiyona* doğru bir ilerleyiş söz konusudur. Refleksif, özbilinçli etik düşünme bizim için bir refleks haline geldiğinde, iyi yaşama nail oluruz. Refleks olarak alışkanlık, refleksiyon düzeyinde etik yaşam seviyesine çıktığında geride bırakılmış olmaz, tam da diyalektik hareket gereği refleksiyon bir reflekse dönüşür, özgürlük alışkanlık haline gelir.[284]

Alışkanlığın mutlu yaşamı bize mutlu sonu verir mi? Hegel'e göre akıl, bu mutlu rüyadan uyanmak zorundadır.[285] Zira zaman ve mekan içinde, belirli tarihsel bir geçmiş ve belirli coğrafyada, belirli bir bakış açısı ve çıkarlarla eyleyen halklar ve onların nesnelleştikleri devletler hiçbir zaman mutlak varlıklar olamazlar. Halk bireyi, devlet de halkı nasıl doğallığından uzaklaştırıp onlar için ikinci doğa haline geliyorsa, doğallığın olduğu yere yine tin olumsuz gücü ile müdahale ederek onları mutlu uykularından uyandıracaktır. Devletler, özgürlüğün yeryüzündeki araçlarıdır ama nihayetinde tüm devletler fanidir, canlı bir organizma olarak devlet de, evrensel ile tekil arasındaki çelişkiyi yaşamaya ve dolayısıyla ölmeye mahkumdur.[286] İlginç olarak devletler tam da

• • • •

283 Andreja Novakovic, *Hegel on Second Nature in Ethical Life*, s. 53.

284 Lewis'e göre alışkanlık pre-refleksif, dil öncesi, iletişimsel olmayan alana aittir, yerini refleksif *Sittlichkeit*'a bırakır. Alışkanlıktan özgürlüğe dilin iletişimsel dolayımı sayesinde geçilir. Formann'a göre de alışkanlık aşılmalıdır. Bu kitapta Novakovic ile aynı görüşü paylaşarak alışkanlığın geride bırakılan sadece antropolojik bir moment olmadığı öne sürülmektedir. Thomas A. Lewis, "Speaking of Habits", s. 25-53, s. 40-41. David Forman, "Second Nature and Spirit: Hegel on the Role of Habit in the Appearence of Perceptual Consciousness", *The Southern Journal of Philosophy*, c. 48, no. 4, 2010, s. 325-352.

285 Hegel, *Phenomenology of Spirit*, § 354, s. 214. Werke 3, s. 267. "Die Vernunft *muß aus diesem Glücke heraustreten...*"

286 Hegel, PM, § 551, s. 250. "Bir halkın tininde (Der Volksgeist) doğal zorunluluklar vardır ve halk dış dünyada bir varlık (Dasein) olarak ⇨

en güçlü kurumsallıklarını edindikleri zaman, çelişkilerini çözüp mutlu bir alışkanlık düzenine geçtikleri zaman ölürler. Böyle devletler artık başarılı devletler olarak yaşarlar, ancak kendi kurdukları kurumsal (medeni) düzen içerisinde yaşarken giderek dünyanın akışına yabancılaşırlar. Devletler, zamanla dünyanın yargıcı (das *Weltgericht*) olan evrensel dünya tarihine (die *allgemeine Weltgeschichte)* katılarak[287] yok olmak kaderiyle yüzleşmek durumundadır. Alışkanlık bir kez daha hem kurucu hem yıkıcı rol oynar. Hem özgürleşme hem köleleşme, hem yaşam hem de ölüm, hem doğa hem de tarih...

> Şimdi de tin istediğine sahip olursa ne olacağını göz önüne alalım. Bu durumda etkinliği artık durur, tözsel ruhu artık etkin olmaktan çıkar. ...Halk kendi kendisine biçim vermiş, ereğine ermişse, derindeki ilgisi söner. Halk-tini doğal bir bireydir: doğallık içinde yetişir, güçlenir, zayıflar, derken ölür.... Bu sona erdi mi, *yaşama alışkanlık girer*: nasıl yaşamı alışkanlık haline gelince insan canlılığını yitirirse, burada da halk-tini kendi varlığının zevkini çıkarmaya başlayınca öyle olur. ... Elde ettiğinin zevkini çıkararak yaşar, içinde artık hiçbir canlılık taşımayan alışkanlığa teslim olur. Devlet, doğal ölümünü böyle karşılar. Daha içeride ve dışarıda pek çok savaş ve barış görebilir: bitkisel yaşamını çok sürdürebilir. Didinip durur: ama bu didinme durma yalnızca bireylerin yarar ve ilgisine hizmet eder, yoksa artık halkın yararına değil. En büyük, en yüksek yaşam ilgisi yitip gitmiştir; çünkü ilgi yalnızca karşıtlıkla birlikte var olur Halk-tininin doğal ölümü kendini politikada hiç olup gitmesiyle gösterebilir. Bu doğal ölüm, *alışkanlık* dediğimiz şeydir. Saat kurulmuştur ve kendiliğinden ilerlemektedir [Diese *Gewohnheit* (die Uhr ist aufgezogen und geht von selbst fort) ist, was den natürlichen Tod herbeiführt]. Alışkanlık karşıtı olmayan bir eylemdir, yalnızca sürüp gider, ... İnsanlar böyle ölür, halklar doğal ölümleriyle böyle ölür.[288]

• • • •

kaimdir: Devletin içindeki etik töz sonsuzdur ama kendisi için devlet partiküler bir şeydir ve sınırlı bir tözdür (§549 ve 550), devletin öznel tarafı rastgelelik, bilinçsiz adetler (bewußtlose Sitte) ve kendi içeriğinin geçici mülk olduğunun bilinci malüldür, dış doğa ve dış dünya ile böyle ilişki içindedir... yasaları ve adetler sistemi zamansal çıkarlarla sınırlıdır."

287 Hegel, PM, § 548, s. 246.

288 Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 73.

Görüldüğü gibi alışkanlıkla başlayan Hegel'in politik felsefesi yine alışkanlık ile biter. Bir devlet olmak, halkın antropolojik adetlerini bilinçli düzeye çıkararak anayasa haline getirmektir. Müzakere sonucu üretilen anayasa, adetlerin ve çıkarların rasyonel hale getirilmesini sağlar. Ulus-devletin temeli olan ve özgür bireyler olarak varlığımızı sürdürmemizi sağlayan anayasal hak ve görevlere bağlılığımız eğitim yoluyla sağlanır. Bu yolla doğal halden çıkarak yurttaş haline gelir, ikinci doğa edinir, özgür olmayı alışkanlık haline getiririz. Böylece ulus devlet tarihte yerini alır ama devletin kurumları da zamanla mekanikleşip hantallaşır. Burada dünya tarihi devreye girer ve bizi mevcut alışkanlıkları çözerek yeni alışkanlıklar edinmeye zorlar. Hegel'de doğadan tarihe uzanan bu bitmeyen hikayeyi sürdüren şey, alışkanlıktır.

Sonuç

"Hegel'i okurken aklınıza gelen itirazları söylemek ve onu eleştirmek için acele etmeyin. Bilakis Hegel ile beraber yürüyün, olabildiğince beraber yürüyün, sabırla ve emekle."[1] Eğer sonuca gelebildiysek, Heidegger'in bu tavsiyesini yerine getirebilmişiz demektir. Zira kitap boyunca Hegel'i sabırla ve emekle takip ettik. Peki sonunda ne elde ettik? Bir felsefe metnini bir çıktı biçimine sokarak sonlandırmak akademik teamüllere uygun olsa da felsefenin tarzına çok müsait değildir. Üstelik Hegel gibi sonucu hiç önemsemeyen, yolculuğun bütününü sonucun kendisi olarak gören bir filozofla birlikte yürüyorsak, o zaman sonuç üretmek daha da zorlaşacaktır. Yine de, fark edileceği gibi bu kitap edebi bir eser değil, içinde pek çok iddia barındıran bir felsefi monografttır. Bu nedenle sonuç olarak formüle edilebilecek iddialara sahiptir. Kitapta yer alan pek çok iddia, pek çok farklı yorum, yüzlerce alıntı farklı ritmlerde çok sesli bir orkestra oluştururken, tüm bu senfoniyi idare eden kavram, *yaşam*dır.

Bu çalışmada Hegel, bir yaşam filozofu olarak sunulmuştur. Felsefe tarihinin son büyük metafizikçisi olarak görülebilecek olan Hegel'in metafizik sisteminin merkezinde yaşam kavramı yer alır. Hegel kendinden önceki tüm metafizik yaklaşımları cansız ve donuk oldukları için eleştirmiş; canlı, zamanla gelişen ve farklılaşarak bir bütünlüğe kavuşan bir düşünce yapısını formüle etmeye çalışmıştır. Kant'ın klasik metafiziğe yönelik tüm eleştirilerini tevarüs eden Hegel, onun sınır çizmekle meşgul olan me-

1 Heidegger, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, s. 42.

tafiziğinin ötesine geçmeyi istemiştir. Bu Kant'ı aşma projesini yaşamı merkeze alarak gerçekleştirmeyi denemiştir. Çünkü yaşamak, sürekli sınırların ötesine geçilmesini gerektirir. Canlı bir varlık hem bir birey olarak doğadan ayrı bir sınıra sahiptir hem de sürekli bedeninin sınırları dışındaki doğaya açılır. Öyle ise bu çifte hareketi, yani hem aynı kalma hem başkalaşma ya da "kendi başkasında kendinde kalma" halini kavrayabilecek bir düşünme biçimine, yeni bir mantığa, yaşamın mantığına ihtiyacımız vardır. Hegel'in geliştirdiği spekülatif düşünce bu şekilde yaşamın mantığını kavramaya çalışan bir düşünce tarzıdır. İşte, tüm o karmaşık terminolojisine rağmen Hegel metafiziğinin temel gayesi yaşamın ritmini yakalamaktır.

Hegel'e göre spekülatif düşünce, bizim dünyayı anlamak için zihnimizde kurduğumuz bir sistem değil doğanın içinde işler halde olan, yaşamın mantığıdır. Bu nedenle eğer doğayı anlamak ve açıklamak istiyorsak modern bilim felsefesinde mevcut olan yaklaşımları bir yana bırakmalıyız. Bu projeyle Hegel, kendinden önce doğa felsefelerinin hepsini yeniden gözden geçirir ve alternatif bir doğa felsefesi önerir.

İkinci bölüm boyunca Hegel'in ürettiği İdea ya da somut evrensellik fikrine uygun bir şekilde nasıl yeni bir doğa düşüncesi ortaya koyduğu incelendi. Ona göre doğa, akla yabancı değildir ama onunla özdeş de değildir. Doğa kendi dışındaki İdea'dır. Yani hem aklın dışındadır hem de akıl doğanın içindedir. Hegel'e göre doğa ancak böyle, aynının ve gayrının birlikteliği olan spekülatif kavrayışla anlaşılmalıdır. Hegel'in tüm doğa felsefesinin amacı, doğanın içinde meskun olan aklın, nasıl adım adım daha aktif hale geldiğini göstermektir. Bu yolla Hegel, doğa felsefesinin sonunda organizma fikrine ulaşır. Organizmada doğa ile akıl sentezlenir. Kavram doğada görünür hale gelir. *Mantık*'ta tasavvur ettiği Kavram'ın yapısını doğada organizmada yakalar.

Hegel'in metafizik sistemi yaşamı temel alırken, doğa felsefesi *organizma* fikrini nihai model olarak alır. Organizmada öznelliğin ve zihinselliğin ortaya çıkması, doğanın içinde bilinç ve protobenliğin belirmeye başlaması doğa ve zihin arasındaki karşıtlığı aşabilmek için bir anahtar sağlar. Hayvani öznellik, doğanın içinde yaşayan canlının zihinsel bir yaşama doğru ilerleyebileceğini

gösterebilir. Bu nedenle hayvani öznelliğin incelenmesi, temsili-olmayan (*non-representational*) bir zihin ontolojisi geliştirme ve zihni doğallaştırma projelerine imkan tanır. Bu çalışmada Hegel'in hayvani öznellik teorisinin çağdaş kognitif bilimlerdeki tezlerle uyumlu olduğu gösterilmiş, onun zihin teorisinin yaşam ve organizma merkezli natüralist bir teori olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Ancak Hegel'e göre yaşam organizma ile son bulmaz. Hegel sisteminin özünde yaşam fikri vardır ama yaşamın anlamı genişletilerek. Doğada yaşam organizma yoluyla aktüalize olur ama yaşayan canlılar yok olmaya mahkumdur, geriye sadece türler kalır. Doğal yaşamda organizma türünün içine gömülüdür, ölüm karşısında organizma yok olur, türü baki kalır. Bu noktada Hegel öyle bir yaşam tasavvur etmektedir ki, bu yaşam ölüm ile son bulmasın, yaşam ölüme teslim olmasın, ölüm yaşama karşıt soyut olumsuz olarak kalmasın. İşte Hegel'in meşhur *Tin* (*der Geist*) fikrinin özünde bu vardır. *Geist*, ölümü yaşama dahil edebilen ikinci bir yaşamdır. Doğal yaşam organizmanın ölümüyle son bulurken, doğada birey türü içinde mahpus kalırken, tinsel yaşamda, ölü geçmiş canlı şimdinin içine dahil olur. Tinsel yaşama geçişle birlikte hem eylem biçimimiz hem de kronoloji farklılaşmaya başlar. Zamanın doğal seyri yerini tarihe bırakır, doğal varoluş aşılarak tinsel varoluşa ulaşılır. Bu nedenle tinsel dünyayı açıklamak için yeni bir ontolojik çerçeve ve kavramsal organizasyon gerekir. Aklı sadece bilinçli bireylerle sınırlandırmayan Hegel, bilinçli yaşamın canlı organizmanın sınırları ötesine taşarak nasıl devam edebileceğini *Tin felsefesi*'nde açıklar. O halde Hegel'in zihin teorisi natüralist olmakla birlikte natüralizmin ötesine geçmeye ve tarihsel boyutu doğanın içine yerleştirmeye çalışmaktadır.

Hegel metafiziğinin temelinde yaşam kavramı vardır. Doğa felsefesinin amacı, yaşayan organizmada zihin ve öznelliğin ortaya çıkışını göstermektir. Nihayet tin felsefesi, yaşamın kendi ötekisi ile, yani ölüm ile nasıl uzlaşabileceğini göstermeyi hedeflemektedir. Tin, ölümü içine alabilen yaşamdır. Doğadan tarihsel karakterli tinsel yaşama geçiş ise "alışkanlık" kavramıyla sağlanır. Hegel'e göre alışkanlık ikinci doğadır. Yani bir yönüyle eylemlerimizi doğallaştırırken öteki yönüyle doğal bedenimize tarihsel

karakter kazandırır. Bu çifte özelliğiyle alışkanlık, doğadan tarihe geçiş momentini oluşturmaktadır. Alışkanlık, ikinci doğa olması nedeniyle doğadan tine giden yolu, bedenin transformasyonunu, bedensel bilincin kültürlenmesi mümkün kılmaktadır. Doğa ile kültür arasında aracı pozisyonunda olan ikinci doğa olarak alışkanlık, doğayı kültürlendirirken kültürü de doğallaştırmaktadır. Alışkanlık, insan doğasının tümüyle doğal olmadığını, natüralizmin sınırlarının ötesine uzandığını göstermektedir. Doğa ile özgürlük, beden ile tin arasındaki aracı rolü ile, ikinci doğa olarak alışkanlık kavramı Hegel'in Tin felsefesi için merkezi öneme sahiptir. İspatlanmaya çalışıldığı üzere ikinci doğa ve alışkanlık kavramları sadece lokal bir yerde geçen kavramlar değil, Hegel'in antropolojisi, psikolojisi, siyaset felsefesi ve tarih felsefesi için çok temel rol oynayan ve sistemin bütününe sirayet eden kavramlardır. Yaşam, organizma ve alışkanlık, Hegel felsefesinin etrafında organize olduğu temel kavramlardır.

Kaynakça

Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 5. bs., 2014.

———, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yay., 2. bs., 1996.

———, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Ayraç Yay., 1998.

———, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün, Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yay., 2018.

———, *Politics*, çev. B. Jowett, *Complete Works of Aristotle vol 2*, ed. J. Barnes, Princeton: Princeton University Press, 1991.

Aristotle, *Eudemian Ethics*, çev. J. Solomon, *The Complete Works of Aristotle, vol. 2*, ed. J. Barnes, Princeton: Princeton University Press, 1991.

———, *Metaphysics*, çev. W. D. Ross, *Complete Works of Aristotle vol 2*, ed. J. Barnes, Princeton: Princeton University Press, 1984.

———, *Parts of Animals*, çev. W. Ogle, *Complete Works of Aristotle Vol. 1*, ed. J. Barnes, Princeton: Princeton University Press, 1991.

———, *Physics*, çev. R. P. Hardie, R. K. Gaye, *Complete Works of Aristotle vol 1*, ed. J. Barnes, Princeton: Princeton University Press, 1991.

———, *Categories*, çev. J. L. Ackrill, *Complete Works of Aristotle, vol 1*, ed. J. Barnes, Princeton: Princeton University Press, 1991

———, *Prior Analytics*, çev. A. J. Jenkinson, *Complete Works of Aristotle, vol 1*, ed. J. Barnes, Princeton: Princeton University Press, 1991.

———, *Posterior Analytics*, çev. J. Barnes, *Complete Works of Aristotle, vol 1*, ed. J. Barnes, Princeton: Princeton University Press, 1991.

Arndt, Andreas, "Zur Rolle des Gefühls in Hegels Theorie des subjektiven Geistes", *Hegels Anthropologie*, ed. A. Ardnt, J. Zovko, Berlin: Walter de Gruyter, 2017, s. 75-89.

Arslan, İshak, "Kadim Bir Soruya Yerli Bir Cevap Arayışı: Gerçekliğin Lisanda (Tamlıkla) İfadesi Mümkün mü?", *Divan: Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, c. 19, no: 36, 2014/1, s. 23-61.

———, *Çağdaş Doğa Düşüncesi*, İstanbul: Küre Yay., 2012.

Ateşoğlu, Güçlü, *Hegel Metafiziği*, Muğla Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2010.

Baars, Bernard, N. M. Gage, *Fundamentals of Cognitive Neuroscience: A Beginner's Guide*, Oxford: Elsevier Press, 2013.

Badiou, Alain, J.-L. Nancy, *Alman Felsefesi Üstüne Diyalog*, çev. Nüvit A. Bingöl, Levent Konca, İstanbul: Metis Yay., 2017.

Bataille, Georges, "Hegel, Death and Sacrfice" çev. J. Strauss, *Yale French Studies*, no. 78, 1990, s. 9-28.

Bauer, Christoph J., "Eine Degradierung der Anthropologie? Zur Begrundung der Herabsetzung der Anthropologie zu einem Moment des subjektiven Geistes bei Hegel", *Hegel-Studien*, c. 43, 2008, s. 13-35.

Baum, Manfred, "Kants Prinzip der Zweckmäßigkeit und Hegels Realisierung des Begriffs", *Hegel und die "Kritik der Urteilskraft"*, ed. H.-F. Fulda, R.-P. Horstmann, Stuttgart: Klett-Cotta, 1990, s.158-173.

Beiser, Frederick, *Hegel*, New York: Routledge, 2005.

———, "Hegel: A Non-Metaphysician? A Polemic." *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, c. 32, 1995, s. 1-13.

———, "Introduction: Hegel and the Problem of Metaphysics", *The Cambridge Companion to Hegel*, ed. F. Beiser, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, s. 1-25.

———, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge: Harvard University Press, 2009.

———, *German İdealism: The Struggle against Subjectivism, 1781–1801*, Cambridge: Harvard University Press, 2008.

Bektaş, Oya Esra, "Schelling'in Dinamik Doğa Tasarımı", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, no. 23, Bahar 2017, s. 329-348.

Berg, Hein van der, "Kant on Vital Forces. Metaphysical Concerns versus Scientific Practice", *Kants Philosophie der Natur Ihre Entwicklung im "Opus postumum" und ihre Wirkung*, ed. E.-O. Onnasch, Berlin: Walter De Gruyter, 2009, s. 115-137.

Berger, Benjamin, "From Nature to Spirit: Schelling, Hegel and the Logic of Emergence", Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Warwick, 2016.

Bernard Cohen, "A Guide to Newton's Principia", The Principia: Mathematical Principles of Natural Philosophy (1687), çev. I. B. Cohen, A. Whitman, Londra: University of California Press, 1999, s. 1-371.

Berthold-Bond, Daniel, *Hegel's Theory of Madness*, Albany: State University of New York Press, 1995.

Bloch, Ernst, *Subject-Object: Erläuterung zu Hegel*, Frankfurt am Main, Shurkamp Verlag, 2. bs., 1977.

Bonsiepen, Wolfgang, "Hegels Rezeption des Kantischen Organismusbegriffs und deren Bedeutung für seine Konzeption der Naturphilosophie und der Rolle des Werkzeugs", *Hegel und das mechanistische Weltbild*, ed. R. Washner, Bern: Peter Lang GmbH, 2005, s. 123-136.

Bourdieu, Pierre, *The Logic of Practice*, çev. R. Nice, California: Stanford University Press, 1990.

Bowie, Andrew, *Schelling and Modern European Philosophy: An Introduction*, New York: Routledge, 1993.

Brandom, Robert, "Some Pragmatist Themes in Hegel's İdealism: Negotiation and Administration in Hegel's Account of the Structure and Content of Conceptual Norms", *European Journal of Philosophy*, c. 7, no. 2, August 1999, s. 164-189.

Braßel, Bernd, "Das Verhältnis von Logik und Natur bei Hegel", *Sich in Freiheit entlassen Natur und Idee bei Hegel*, ed. H. Schneider, Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2004, s. 87-107.

Breazeale, Daniel, "Exhibiting the Particular in the Universal': Philosophical Construction and Intuition in Schelling's Philosophy of Identity (1801-1804)", *Interpreting Schelling: Critical Essays*, ed. L. Ostaric, Cambridge: Cambridge University Press, 2014, s. 91-120.

Breidbach, Olaf, "Zur Frage der Notwendigkeit einer Deduktion des Naturalen in der Perspektive der Hegelschen Logik", *Sich in Freiheit entlassen Natur und Idee bei Hegel*, ed. H. Schneider, Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2004, s. 63-87.

———, *Das Organische in Hegels Denken: Studie zur Naturphilosophie und Biologie um 1800*, Würzburg: Konigshausen und Neumann Verlag, 1982.

Brinkley, Alan B., 'Time in Hegel's Phenomenology', *Tulane Studies in Philosophy*, c. 9, 1960, s. 3-15.

Bronger, Patrick, "Hegel's Library: The Newton Edition", *Hegel and Newtonianism*, ed. M. J. Petry, Stuttgart: Bad Cannstatt 1993, s. 711-721.

Brooks, Rodney A., "Intelligence Without Representation", *Artificial Intelligence*, c. 47, no. 1-3, 1991, s. 139-159.

Buchdahl, Gerd, "Hegel's Philosophy of Nature", *The British Journal for the Philosophy of Science*, c. 23, no. 3, 1972, s. 257-266.

Buck-Morss, Susan, *Hegel, Haiti ve Evrensel Tarih*, çev. Erkal Ünal, İstanbul: Metis Yay., 2012.

Burbidge, John W., "Chemism and Chemistry", *The Owl of Minerva*, c. 34, no. 1, 2002, s. 3-17.

———, "New Directions in Hegel's Philosophy of Nature", *Hegel: New Directions*, ed. K. Deligiorgi, Chesham: Acumen Publishing, 2006, s. 177-193.

———, "Hegel's Conception of Logic", *The Cambridge Companion to Hegel*, ed. F. Beiser, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, s. 86-102.

———, *The Logic of Hegel's Logic*, Ontario: Broadview Press, 2006.

Carlson, David Gray, *Hegel's Theory of Subject*, ed. D. G. Carlson, New York: Palgrave Macmillian, 2005.

Caro, Mario de, D. Macarthur, "The Nature of Naturalism", *Naturalism in Question*, ed. M. de Caro, D. Macarthur, Cambridge: Harvard University Press, 2004, s. 1-21.

Cengiz, Övünç, *Antinomies and the Problem of Ontology in Hegel's Science of Logic*, ODTU Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2014.

Cirulli, Franco, *Hegel's Critique of Essence: A Reading of the Wesenslogik*, New York: Routledge, 2006.

Clark Andy, D. Chalmers, "Extended Mind", *Analysis*, c. 58, no. 1, Jan., 1998, s. 7-19.

Clark, Andy, *Being There Putting Brain, Body, and World Together Again*, MIT Press: A Bradford Book, 1998.

———, *Mindware: An Introduction to the Philosophy of Cognitive Science*, New York: Oxford University Press, 2001.

Clarke, Desmond, "Descartes' Philosophy of Science and The Scientific Revolution", *The Cambridge Companion to Descartes*, ed. J. Cottingham, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, s. 258-285.

Cohen, Marc S., "Aristotle's Metaphysics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2016 (çevrimiçi) https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/aristotle-metaphysics.

Collingwood, R. G., *Doğa Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: İmge Kitabevi, 1999.

———, *Tarihin İlkeleri ve Tarih Felsefesi Üzerine Başka Yazılar*, çev. A. Hamdi Aydoğan, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2005.

Cottingham, John, *Akılcılık*, çev. Bülent Gözkan, Ankara: Doruk Yay., 2003.

Croce, Benedetto, *What is Living and What is Dead of the Philosophy of Hegel*, çev. D. Ainslie, New York: Russell & Russell Publishing, 1969.

Dahlstrom, Daniel, "Hegel's Appropriation of Kant's Teleology in Nature", *Proceedings of the Hegel Society of America*, c. 13, 1998, s. 167-188.

Damasio, Antonio, *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*, Mariner Books, 2000.

———, *Descartes'in Yanılgısı: Duygu, Akıl ve İnsan Beyni*, çev. Bahar Atlamaz, Ankara: Varlık Yay., 3. bs., 2006.

———, *Spinoza'yı Ararken: Haz, Acı ve Hisseden Beyin*, çev. Emre Kural, İlay Çetiner, Ankara: ODTÜ Yay., 2018.

Daniel Hutto, Eric Myin, "Going Radical" *Oxford Handbook of 4E Cognition*, ed. A. Newen, L. de Bruin, S. Gallagher, New York: Oxford University Press, 2018, s. 97-115.

Dawkins, Richard, *Selfish Gene*, New York: Oxford University Press, 2016.

Dawson, Michael, "Embedded and Situated Cognition", *The Routledge Handbook of Embodied Cognition*, ed. L. Shapiro, New York: Routledge, 2014, s. 59-68.

de Boer, Karin, "The Dissolving Force of the Concept: Hegel's Ontological Logic", *The Review of Metaphysics*, c. 57, no. 4, Jun. 2004, s. 787-822.

———, The Emergence of Ideality. Hegel's Conception of the Animal in the Jena Philosophy of Nature", *Kants Philosophie der Natur Ihre Entwick-*

lung im "Opus postumum" und ihre Wirkung, ed. E.-O. Onnasch, Berlin: Walter De Gruyter, 2009, s. 435-458.

De Vos, Ludovicus, "Teleologie oder Leben? Zu Hegels Mechanismus-Kritik - im Anschluß an Kant", *Hegel und das mechanistische Weltbild*, ed. R. Washner, Bern: Peter Lang GmbH, 2005, s. 110-122.

Deleuze, Gilles, *Spinoza Üzerine Onbir Ders*, çev. Ulus Baker, İstanbul: Kabalcı Yay., 2008.

Dennett, Daniel C., *Consciousness Explained*, New York: Little, Brown & Companry, 1991.

Derrida, Jacques, "Kısıtlı Ekonomiden Genel Ekonomiye: Sakınmasız Bir Hegelcilik", *Yazı ve Fark*, çev. Burcu Yalım, İstanbul: Metis Yay., 2020, s. 331-367.

Descartes, René, *Principles of Philosophy*, çev. V. R. Miller, R. P. Miller, Boston: Kluwer Academic Publishers, 1982.

———, *Discourse on Method; and Meditations on First Philosophy*, 4. edisyon, çev. D. A. Cress, Indianapolis: Hackett Publishing Company Inc., 1998.

deVries, Willem, *Hegel's Theory of Mental Activity*, Ithaca NY: Cornell University Press, 1987.

di Paolo, Ezequiel A., "The Enactive Conception of Life", *Oxford Handbook of 4E Cognition*, ed. A. Newen, L. de Bruin, S. Gallagher, New York: Oxford University Press, 2018, s. 71-85.

Die Natur muss bewiesen werden. Zu Grundfragen der Hegelschen Naturphilosophie, ed. R. Wahsner, T. Posch, Bern: Peter Lang Gmb, 2002.

Die Naturphilosophie im Deutschen İdealismus, ed. K. Gloy, P. Burger, Stuttgart: Bad Cannstatt 1993.

Drüe, Hermann, "Die Philosophie des subjektiven Geistes", *Hegels "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften" (Kommentar)*, ed. H. Schnädelbach, Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2000, s. 206-289, s. 215.

Duhem, Pierre, *The Aim and Structure of Physical Theory*, çev. P. P. Wiener, New Jersey: Princeton University Press, 1991.

———, *To Save the Phenomena: An Essay on The Idea of Physical Theory From Plato to Galileo*, Chicago: University of Chicago Press, 2015.

Duquette, David, "Kant, Hegel and the Possibility of Speculative Logic", *Essays on Hegel's Logic*, ed. G. di Giovanni, Albany: State University of New York Press, s. 1-17.

Dusing, Klaus, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik: Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des İdealismus und zur Dialektik*, Hegel-Studien, Beihefte 15, Hamburg: Velix Meiner Verlag, 1995.

———, "Endliche and Absolute Subjektivität", *Hegels Theorie der subjektiven Geistes*, ed. L. Eley, Stuttgart: Frommann-Holzboog Verlag, 1990.

Edelman, Gerald M., *Bright Air, Brilliant Fire: On The Matter of Mind*, Basic Books, 1992.

———, *The Remembered Present: A Biological Theory of Consciousness*, New York: Basic Books, 1990.

Engelhardt, Dieter von, "Grundzüge der wissenschaftlichen Naturforschung um 1800 und Hegels spekulative Naturerkenntnis", *Philosophia Naturalis*, c. 13, 1972, s. 290-315.

Essays on Hegel's Subjective Spirit, ed. R. Stern, Albany: Suny Press, 2012.

Falkenburg, Birgit, "How to Save Phenomena: Meaning and Reference in Hegel's Philosophy of Nature", *Hegel and the Philosophy of Nature*, ed. S. Houlgate, Albany: State University of New York Press, 1998, s. 97-137.

———, "Hegel on Mechanistic Model of Light", *Hegel and Newtonianism*, ed. M. J. Petry, Stuttgart: Bad Cannstatt 1993, s. 532-574.

Fawcett, W. Nicholas, *Aristotle's Concept of Nature: Three Tensions*, Ontario: The University of Western Ontario, 2011.

Ferrarin, Alfredo, *Hegel and Aristotle*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Ferrini, Cinzia, "Knowing Phenomena: The Quest for Truth in Hegel's Philosophy of Nature", *Sich in Freiheit entlassen Natur und Idee bei Hegel*, ed. H. Schneider, Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2004, s. 125-157.

———, "Being and Truth in Hegel's Philosophy of Nature", *Hegel-Studien*, c. 37, Meiner: Hamburg, 2004, s. 69-90.

———, "From the Physical World to the Habitat: Biocentrism in Hegel's Interrelation of Animal Subjectivity with its Environment", *Hegels Naturphilosophie in der Dritten Moderne. Bestimmungen, Probleme und Perspektiven*, ed. O. Breidbach, W. Neuser, Berlin: VWB Verlag, 2010, s.119-135.

Fetscher, Iring, *Hegels Lehre von Menschen: Kommentar zu den §§ 387-482 der Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*, Stuttgart: Frommann Holzboog Verlag, 1970.

Ficara, Elena, "The Interplay Between Logic and Metaphysics", *Hegel and Metaphysics: On Logic and Ontology in the System*, ed. A. deLaurentiis, S. Whited, Berlin: Walter de Gruyter, 2016, s. 109-118.

Fichte (haz.), Arslan Topakkaya, Ankara: Say Yay., 2011.

Fichte, J. Gottlieb, "Aenesidemus, or Concerning the Foundations of the Philosophy of the Elements issued by Prof. Reinhold in Jena, together with a Defence of Skepticism against the Pretensions of the Critique of Reason. (1792)", çev. G. di Giovanni, *Between Kant and Hegel: Texts in the Development of Post-Kantian İdealism*, ed. G. di Giovanni, H. S. Harris, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2000.

———, "Die Grundzüge des Gegenwartigen Zeitalters", *Sämmlitche Werke Band VII*, Berlin, Walter de Gruyter, 1965.

———, *The Science of Knowledge with First and Second Introductions*, çev. P. Heath, J. Lachs, New York: Cambridge University Press, 1991.

———, "Fragment of a Letter to Weisshuhn August-September 1790", *Fichte: Early Philosophical Writings*, ed. D. Breazeale, Ithaca: Cornell University Press, 1988.

Findlay, John N. "The Contemporary Relevance of Hegel", *Hegel: A Collection of Critical Essays*, ed. A. MacIntyre, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977, s. 1-21.

———, *Hegel: A Re-Examination*, Londra: George Allen & Unwin Ltd. 1958.

———, *Foreword to Hegel's Philosophy of Nature, V-XXII*, s. Xvii.

Forman, David, "Autonomy as Second Nature: On McDowell's Aristotelian Naturalism", *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, c. 51, no. 6, 2008, s. 563-580.

———, "Second Nature and Spirit: Hegel on the Role of Habit in the Appearence of Perceptual Consciousness", *The Southern Journal of Philosophy*, c. 48, no. 4, 2010, s. 325-352.

Foucault, Michael, *Introduction to Kant's Anthropology*, çev. R. Nigro, K. Briggs, Los Angeles: Semiotext(e), 2008.

———, "Orders of Discourse: Inaugural Lecture delivered at the College de France", çev. R. Swyer, *Social Science Information*, c. 10, no. 2, s. 7-30.

Friedman, Michael, *Kant and Exact Sciences*, Cambridge: Harvard University Press, 1992.

Frigo, Gian Franco, "Der stete und feste Gang der Natur zur Organisation von der Naturgeschichte zur Naturphilosophie um 1800", *Naturwissenschaften um 1800: Wissenschaftskultur in Jena-Weimar*, ed. O. Breidbach, P. Ziche, Weimar: Verlag Hermann Böchlaus, 2001, s. 27-46.

Fulda, Hans Friedrich, "Anthropologie und Psychologie in Hegels 'Philosophie Des Subjektiven Geistes'", *İdealismus als Theorie der Repräsentation?*, ed. R. Schumacher, O. R. Scholz, Paderborn: Mentis 2001, s. 101-125.

———, "Ontologie nach Kant und Hegel", ed. D. Henrich, *Metaphysik nach Kant? Stuttgarter Hegel-Kongreß 1987*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1988, s. 44-82.

Funke, Gerhard, N. Rath, "Natur Zweite", *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Online 6 (çevrimiçi), ed. J. Ritter, Basel: Schwabe A. G. Verlag.

Gadamer, Hans Georg, "Hegel'in Öz-Bilinç Diyalektiği", çev. Çetin Balanuye, *Alman İdealizmi III: Hegel*, ed. Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu Batı Yay., 2013, s. 189- 212.

Gallagher, Shaun, "Philosophical Conceptions of the Self: Implications for Cognitive Science", *Trends in Cognitive Sciences*, c. 4, no. 1, 2000, s. 14-21.

———, *How the Body Shapes the Mind*, New York: Oxford University Press, 2005.

Garber, Daniel, "Descartes' Physics", *The Cambridge Companion to Descartes*, ed. J. Cottingham, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, s. 286-334.

Gardner, Sebastian, "The Limits of Naturalism and the Metaphysics of German İdealism", *German İdealism: Contemporary Perspectives*, ed. E. Hammer, Londra: Routledge, 2007, s. 19-50.

Ghiselin, Michael T., "Species Concepts, Individuality, and Objectivity", *Biology and Philosophy*, c. 2, 1987, s. 127-143.

Gibson, James J., *The Ecological Approach to Visual Perception*, Boston: Houghton Mifflin, 1979.

Giladi, Paul, "Hegel's Metaphysics as Speculative Naturalism", de *Hegel and Metaphysics: On Logic and Ontology in the System*, ed. A. de Laurentiis, S. Whited, Berlin: Walter de Gruyter, 2006, s. 149-162.

———, *Responses to Naturalism: Critical Perspective from Idealism and Pragmatism*, ed. P. Giladi, New York: Routledge, 2020, s. 2.

Gillies, Donald, *Philosophy of Science in the Twentieth Century*, Oxford: Blackwell Publishers, 1993.

Giovanni, George di, "Hegel's Anti-Spinosizm: The Transition to Subjektive Logic and the End of Classical Metaphysics", *Hegel's Theory of Subject*, ed. D. G. Carlson, New York: Palgrave Macmillian, 2005, s. 30-43.

———, "More Comments on the Place of the Organic in Hegel's Philosophy of Nature", *Hegel and the Sciences*, ed. R. Cohen, M. Wartofsky, Boston: D. Reidel Publishing, 1984, s. 101-109.

Gleen, Magee A., "Hegel as Metaphysician", *Hegel and Metaphysics: On Logic and Ontology in System*, ed. A. de Laurentiis, Berlin: Walter de Gruyter, 2016, s. 43-59.

Gould, S. Jay, *Yaşamın Tüm Çeşitliliği: İlerleme Mitosu*, çev. Rahmi Öğdül, İstanbul: Versus Kitap Yay., 2009.

Grant, Iain Hamilton, "'Philosophy become Genetic': The Physics of the World Soul", *The New Schelling*, ed. J. Norman, A. Welchman, Londra: Continuum, 2004, s. 128-151.

Greene, Murray, *Hegel on the Soul: A Speculative Anthropology*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1972.

Guilherme, Alexandre, "Schelling's *Naturphilosophie* Project: Towards a Spinozian Conception of Nature", *South African Journal of Philosophy*, c. 29, no. 4, 2010, s. 373-390.

Guyer, Paul, "Thought and Being: Hegel's Critique of Kant's Theoretical Philosophy", *The Cambridge Companion to Hegel*, ed. F. Beiser, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, s. 171-211.

———, *Kant's System of Nature and Freedom: Selected Essays*, Oxford: Oxford University Press, 2005.

H.-H. von Borzeszkowski, "Hegel's Interpretation of Classical Mechanics", *Hegel and Newtonianism*, ed. J. M. Petry, Berlin: Springer, 1993, s. 73-80.

Hahn, Songsuk Susan, *Contradiction in Motion: Hegel's Organic Concept of Life and Value*, Ithaca: Cornell University Press, 2007.

Halper, Edward "The Logic of Hegel's Philosophy of Nature: Nature, Space and Time", *Hegel and the Philosophy of Nature*, ed. S. Houlgate, Albany: State University of New York Press, 1998, s. 29-51.

Harris, Errol E., "Hegel and the Natural Sciences", *Beyond Epistemology: New Studies in the Philosophy of Hegel*, ed. F. G. Weiss, The Hague: Martinus Nijhof, 1974, s. 129-154.

———, *An Interpretation of the Logic of Hegel*, Maryland: University Press of America Inc, 1983,

Harris, H. S., "Hegel's Correspondence Theory of Truth", *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, c. 15, no. 1, 1994, s. 1-13.

Hartmann, Klaus, "Hegel: A Non-Metaphysical View", *Hegel: A Collection of Critical Essays*, ed. A. MacIntyre, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977, s. 101-125.

Hartmann, Nicolai, "Hegel ve Aristoteles", çev. S. Günenç, M. Mengü, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Güz 2014, no. 18, s. 257-283.

Hartnack, Justus, *An Introduction to Hegel's Logic*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2007.

Haugeland, John, "Mind Embodied and Embedded", *Having Thought: Essays in the Metaphysics of Mind*, Cambridge, Harvard University Press, 1998, s. 207-240.

Hegel and Metaphysics: On Logic and Ontology in the System, ed. A. de Laurentiis, S. Whited, Berlin: Walter de Gruyter, 2016.

Hegel and Newtonianism, ed. M. J. Petry, Stuttgart: Bad Cannstatt 1993.

Hegel and the Sciences, ed. R. Cohen, M. Wartofsky, Boston: D. Reidel Publishing, 1984.

Hegel und die Lebenwissenschaften, ed. O. Breidbach, D. von Engelhardt, Berlin: VWB Verlag, 2000.

Hegel und die Naturwissenschaften, ed. M. J. Petry, Stuttgart: Frommann Holzborg Verlag, 1987.

Hegel, G. W. Friedrich, *Early Theological Writings*, çev. T. M. Knox, bir Giriş ve Fragmanlarla birlikte, çev. R. Kroner, Chicago: University of Chicago Press, 1948.

———, *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, çev. H. S. Harris, W. Cerf, Albany: State University of New York Press, 1977.

———, *Phenomenology of Spirit*, çev. A.V. Miller, Oxford: Oxford University Press, 1997.

———, *The Science of Logic*, çev. G. di Giovanni, Cambridge: Cambridge University Presss, 2010.

———, *The Encyclopaedia Logic: Part I of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences with the Zusätze*, çev. T. F. Geraets, W. A. Suchting, H. S. Harris, Indianapolis: Hackett Publishing Company Inc., 1991.

———, *Hegel's Philosphy of Nature: Being Part Two of The Encyclopaedia of The Philosophical Sciences (1830)*, çev. Nicolin and Poggeler's Edition (1959) and from The *Zusatze* In Michelet's Text (1847) by A. V. Miller, Oxford: Oxford University Press, 2004.

———, *Hegel's Philosophy of Mind*, çev. W. Wallace, Oxford: Clarendon Press, 1975.

———, *Philosophy of Subjective Spirit: vol. 1: Introductions*, çev. J. M. Petry, Dodrecht: D. Reidel Publishing Company, 1978.

———, *Philosophy of Subjective Spirit: vol. 1I: Anthropology*, çev. M. J. Petry, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company 1978.

———, *Lectures on the History of Philosophy, 1825-6, vol II Greek Philosophy*, çev. R. F. Brown, J. M. Stewart, Oxford: Clerandon Press, 2006.

———, *Lectures on The History of Philosophy: The Lectures of 1825-1826, Volume III: Modern and Medieval Philosophy*, çev. R. F. Brown, J. M. Stewart, Berkeley: University of California Press, 1990.

———, *Lectures on the Philosophy of Art: The Hotto Transcript of the 1823 Berlin Lectures*, çev. R. F. Brown, Oxford: Clarendon Press, 2014.

———, *Lectures on the Philosophy of Spirit 1827-8*, çev. R. R. Williams, Oxford: Oxford University Press, 2007.

———, *Dissertatio Philosophica de Orbitis Planetarum: Philosophische Erörterung über die Planetenbahnen*, çev. W. Neuser, Weinheim: Acta Humaniora VCH, 1986.

———, *Jenaer Kritische Schriften*, Gesammelte Werke Band 4, (Hrsg.) H. Buchner, O. Pöggeler, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1968.

———, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830*, Gesammelte Werke Band 20, (Hrsg.) W. Bonsiepen, H. C. Lucas, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1992.

———, *Enzyklopädie der philosophichen Wissenschaften (1830)*, ed. F. Nicolin, O. Pöggeler, Hamburg: Meiner Verlag, 1959.

———, *Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik: Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1801/02, 1817, 1823, 1824, 1825 und 1826*, Gesammelte Werke Band 23/1, (Hrsg.) Annette Sell, Hamburg: Meiner Verlag, 2013.

———, *Vorlesungen über die Philosophie der Natur III: Sekundäre Überlieferung*, Gesammelte Werke Band 24/3, (Hrsg.) Niklas Hebing, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2016.

———, *Vorlesungen über die Philosophie des Subjektiven Geistes*, Gesammelte Werke Band 25/2, (Hrsg.) C. Johannes Bauer, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2012.

———, *Phänomenologie des Geistes*, Shurkamp Werke Band 5, Baden: Suhrkamp Verlag, 1986.

———, *Wissenschaft der Logik I. Erster Teil. Die objektive Logik. Erstes Buch*, Shurkamp Werke Band 5, Baden: Suhrkamp Verlag, 1986.

———, *Wissenschaft der Logik II. Erster Teil. Die objektive Logik. Zweites Buch. Zweiter Teil. Die subjektive Logik*, Shurkamp Werke Band 6, Baden: Suhrkamp Verlag, 1986.

———, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen*, Shurkamp Werke Band 7, Baden: Suhrkamp Verlag, 1986.

———, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen*, Shurkamp Werke Band 8, Baden: Suhrkamp Verlag, 1986.

———, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II. Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, Shurkamp Werke 17, Baden: Suhrkamp Verlag, 1986.

———, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Shurkamp Werke Band 18, Baden: Suhrkamp Verlag, 1986.

———, *Vorlesung über die Philosophie der Kunst, Berlin 1823*, Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte Band 2 (Hrg.) Annemarie Gethmann-Siefert, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998.

———, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie Teil 4 Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit, Vorlesungen*, Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte Band 9 (Hrg.) P. Garniron, W. Jaeschke, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986.

———, *Vorlesung über die Philosophie des Subjektiven Geistes: Berlin 1827/1828. Nachgeschrieben von Johann Eduard Erdmann und Ferdinand Walter*, Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte Band 13, (Hrg.) F. Hespe, B. Tuschling, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1991.

———, *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, İstanbul: Kabalcı Yay., 2003.

———, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri ya da Ana Hatlarıyla Doğal Hak ve Devlet Bilimi*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal Yay., 1991.

———, *Tüze Felsefesi ya da Doğal Hak ve Politik Bilim*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yay., 2013.

———, *Felsefe Tarihi cilt 1: Thalesten Platona Grek Felsefesi*, çev. D. Barış Kılınç, NotaBene Yay., 2018.

Hegel's Philosophical Psychology, ed. S. Hermann-Sina, L. Ziglioli, New York: Routledge, 2016.

Hegels Licht-Konzepte. Zur Verwendung eines metaphysischen Begriffs in Naturbetrachtungen, ed. W. Neuser, J. Kohne, Würzburg: Verlag Koenigshausen & Neumann, 2008.

Hegels Philosophie der Natur, ed. R-P. Horstmann, M. J. Petry, Stuttgart: Frommann Holzborg Verlag, 1987.

Hegels Philosophische Psychologie, ed. D. Henrich, Hegel-Studien Beiheft 19, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2016.

Hegels Theorie der subjektiven Geistes, ed. L. Eley, Stuttgart: Frommann-Holzboog Verlag, 1990.

Heidegger, Martin, *Identity and Difference*, çev. J. Stambaugh, New York: Harper & Row Publishers, 1969.

———, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, çev. P. Emad, K. Maly, Bloomington: Indiana University Press, 1988.

———, *On Hegel's Philosophy of Right: The 1934-35 Seminar*, çev. A. J. Mitchell, New York: Bloomsbury Academics, 2014.

Heine, Heinrich, *Almanyada Din ve Felsefenin Tarihi Üzerine*, çev. Semih Uçar, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2017.

Henrich, Dieter, *Between Kant and Hegel: Lectures on German İdealism*, Harvard University Press, 2003.

Herman-Sinai, Susanne, "Hegel's Metaphysics of Action", *Hegel and Metaphysics: On Logic and Ontology in the System*, ed. A. de Laurentiis, S. Whited, Berlin/Boston: De Gruyter 2016, s. 163-180.

Heuer, Peter, "Schellings Begriff der Naturphilosophie", *Der Naturbegriff in der Klassischen Deutschen Philosophie*, ed. P. Heuer, W. Neuser, Pirmin Stekeler-Weithofer, Würzburg, Verlag Königshausen & Neumann GmbH, 2013, s. 179-195.

Hortsmann, R. Peter, "What is Hegel's Legacy and What should We do with It", *European Journal of Philosophy*, c. 7, no. 2, 1991, s. 275-287.

Horwich, Paul, "Naturalism and the Linguistic Turn", *Contemporary Philosophical Naturalism and Its Implications*, s. 37-47.

Houlgate, Stephen, *Hegel and the Philosophy of Nature*, ed. S. Houlgate, Albany: State University of New York Press, 1998.

———, *An Introduction to Hegel: Freedom, Truth and History*, Londra: Blackwell Publishing, 2. bs., 2005.

Hölderlin Friedrich, "Urtheil uns Seyn" *Sämtliche Werke. Große Stuttgarter Ausgabe*, Band 4.1, ed. F. Beißner Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1961.

Hösle, Vittorio, "Planze und Tier", *Hegel und die Naturwissenschaften*, ed. J. M. Petry, Stuttgart: Frommann-Holzboog Verlag, 1987, s. 377-423.

Hull, David L., "A Matter of Individuality", *Philosophy of Science*, c. 45, no. 3, 1978, s. 335-360.

Hurley, Susan, *Consciousness in Action*, Cambridge: Harvard University Press, 1998.

———, "Perception and Action: Alternative views", *Synthese*, c. 129, no. 1, 2001, s. 3-40.

Husserl, Edmund, *İdeas Pertaining to A Pure Phenomenology and To A Phenomenological Philosophy: First Book, General Introduction to A Pure Phenomenology*, çev. F. Kersten, Boston: Kluwer Academic Publishers, 1982.

Hyppolite, Jean, *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, çev. D. Barış Kılınç, Ankara: Doğu Batı Yay., 2. bs. 2010.

———, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, çev. S. Cherniak, J. Heckman, İllinois: Northwestern University Press, 5. bs., 2000.

———, *Logic and Existence*, çev. L. Lawlor, A. Sen, New York: State University of New York Press, 1997.

Ikäheimo, Heikki, *Self Conciousness and Intersubjectivity: A Study of Hegel's Encyclopedia of Subjective Spirit (1830)*, Finland: University of Jyväskylä Publications in Philosophy, 2000.

———, "Nature in Spirit: A New Direction for Hegel-studies and Hegelian Philosophy", *Critical Horizons*, c. 13, no. 2, 2012, s. 149-153.

Ilting, Karl-Heinz "Hegels Philosophie des Organischen" *Hegel und die Naturwissenschaften*, ed. J. M. Petry, Stuttgart: Frommann-Holzboog Verlag, 1987, s. 349-377.

Inwood, Michael J., *A Commentary on Hegel's Philosophy of Mind*, Oxford: Clarendon Press, 2007.

James G. Lennox, "Teleology", *Keywords in Evolutionary Biology*, ed. E. Fox Keller, E. Lloyd, Cambridge, MA: MIT Press, 1992, s. 324-333.

James, William, *A Pluralistic Universe*, Cambridge: Harvard University Press, 1997.

Janiak, Andrew, "Newton's Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (çevrimiçi) 5 Mart 2018, Winter 2016 https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/newton-philosophy

Jauhiainen, Irvin, "Hegel and Kant's İdea of Matter. What is Wrong with the Dynamical View?", *Kants Philosophie der Natur Ihre Entwicklung im "Opus postumum" und ihre Wirkung*, ed. E.-O. Onnasch, Berlin: Walter De Gruyter, 2009, s. 385-410.

Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, çev. P. Guyer, A. Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

———, *Pratik Aklin Eleştirisi*, çev. Ioanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yay., 3. bs., 1999.

———, "The Employment in Natural Philosophy of Metaphysics Combined with Geometry, of Which Sample I Contains The Physical Monadology (1756)", *Theoretical Philosophy*, 1755–1770, ed. D. Walford, Cambridge: Cambridge University Pres. 1992, s. 47-67.

———, "Universal Natural History and Theory of The Heavens or Essay on The Constitution and The Mechanical Origin of The Whole Universe According to Newtonian Principles (1755)", *Kant: Natural Science*, ed. E. Watkins, Cambridge: Cambridge University Press, s. 182-308.

———, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, çev. M. J. Gregor, The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.

———, *Critique of Judgement*, çev. J. Creed Meredith, Oxford: Oxford University Press, 2007.

———, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. Ionna Kuçuradi, Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu 4. bs., 2000.

———, *Metaphysical Foundations of Natural Science*, çev. M. Friedman, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

———, *Opus Postumum*, çev. E. Förster, M. Rosen, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Kervégan, Jean-François, *Hegel ve Hegelcilik*, çev. İsmail Yerguz, Ankara: Dost Kitabevi Yay., 2011.

Khurana, Thomas, "Die Geistige Struktur von Leben und Das Leben des Geistes", *Hegel-Jahrbuch 2010*, no. 1, s. 28-33.

———, "Life and Autonomy: Forms of Self-Determination in Kant and Hegel", *The Freedom of Life: Hegelian Perspectives*, ed. T. Khurana, Berlin: August Verlag, 2013, s. 155-193.

———, *Das Leben der Freiheit: Form und Wirklichkeit der Autonomie*, Berlin: Shurkamp Verlag, 2017.

Kiverstein, Julian, A. Clark, "Introduction: Mind Embodied, Embedded, Enacted: One Church or Many?", *Topoi*, c. 28, 2009, s. 1-7.

———, "Extended Cognition" *The Oxford Handbook of 4E Cognition*, ed. A. Newen, L. de Bruin, S. Gallagher, Oxford: Oxford University Press, 2018, s. 19-41.

Kojève, Alexandre, *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2. bs., 2001.

———, "Öncesiz-Sonrasızlık, Zaman ve Kavram Üzerine Bir Not", çev. H. Hünler, *Felsefe Tartışmaları*, 16. Kitap, 1994, s. 109-125.

Kolb, David, "Darwin Rocks Hegel: Does Nature Have a History?", *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, c. 57/58, 2008, s. 97-118.

———, *Critique of Pure Modernity: Hegel, Heidegger, and After*, Chicago, University of Chicago Press, 1986.

Koyré, Alexandre, *Newtonian Studies*, Londra: Chapm An & Hall, 1965.

Kreines, James, "Hegel's Metaphysics: Changing the Debate", *Philosophy Compass*, c. 1, no. 5, 2006, s. 488-480.

———, "Kant and Hegel on Teleology and Life from Perspective of Debates About Free Will", *The Freedom of Life: Hegelian Perspectives*, ed. T. Khurana, Berlin: August Verlag, 2013, s. 111-153.

Kuhn, Thomas S., *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, İstanbul: Alan Yay., 1982.

Lakoff, George ve Johnson, Mark, *Philosophy in the Flesh The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, New York, Basic Books, 1999.

Laland, Kevin N., J. Odling-Smee, M. W. Feldman, "Niche construction, Biological Evolution, and Cultural Change", *Behavioral and Brain Sciences*, c. 23, 2000, 131-175.

Lau, Chong-Fuk, "A Deflationary Approach to Hegel's Metaphysics", *Hegel and Metaphysics: On Logic and Ontology in System*, ed. A. de Laurentiis, Berlin: Walter de Gruyter, 2006, s. 27-43.

———, "A Deflationary Approach to Hegel's Metaphysics", *Hegel and Metaphysics: On Logic and Ontology in System*, ed. A. de Laurentiis, S. Whitead, Berlin: Walter de Gruyter, 2006, s. 27-43.

Lauer, Christopher, *The Suspension of Reason in Hegel and Schelling*, New York: Continuum International Publishing Group, 2010.

Lauth, Reinhard, *Die transzendentale Naturlehre Fichtes nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Hamburg: Meiner Verlag, 1984.

Levine, Joseph, "Conceivability, Identity, and the Explanatory Gap", *Towards a Science of Consciousness III: The Third Tucson Discussions and Debates*, ed. S. R. Hameroff, A. W. Kaszniak, D. Chalmers, New York: MIT Press, 1999, s. 3-12.

Lewis, Thomas A., "Speaking of Habits: The Role of Language in Moving from Habit to Freedom", *The Owl of Minerva*, c. 39, no. 1-2, 2007-8, s. 25-53.

Lewontin, Richard, *The Triple Helix: Gene, Organism and Environment*, Cambridge: Harvard University Press, 2000.

Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, Pennsylvania State University, Electronic Classics Series.

Longuenesse, Béatrice, *Hegel's Critique of Metaphysics*, çev. N. J. Simek, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Lovelock, J. E., L. Margulis, "Atmospheric Homeostasis by and for the Biosphere: the Gaia Hypothesis", *Tellus*, c. 26, no. 1-2, 1974, s. 2-10.

Luca Illetterati, "Hegel Exposition of Goethe's Theory of Colour", *Hegel and Newtonianism*, ed. M. J. Petry, Stuttgart: Bad Cannstatt 1993, s. 557-569.

Luc-Marion, Jean, "Cartesian Metaphysics and the Role of the Simple Natures", *The Cambridge Companion to Descartes*, ed. J. Cottingham, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, s. 115-139.

Lukacs, Georg, "*Tinin Fenomenolojisi*nin Merkezindeki Felsefi Kavram Olarak Entäußerung (Dışsallaşma)", çev. D. Barış Kılınç, *Alman İdealizmi III: Hegel*, ed. Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu Batı Yay., 2013, s. 213- 252.

Lumsden, Simon, "Between Nature and Spirit: Hegel's Account of Habit", *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, ed. D. S. Stern, Albany: State University of New York Press, 2013, s. 121-137.

———, "Habit, *Sittlichkeit* and Second Nature", *Critical Horizons*, c. 13, no. 2, 2012, s. 220-243.

Lunteren, Frans H. van, "Hegel and Gravitation", *Hegels Philosophie der Natur: Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis*, ed. R.-P. Horstmann, M. J. E. Petry, Stuttgart: Klett Verlag, 1986, s. 45-54.

Macherey, Pierre, *Hegel ve/veya Spinoza*, çev. Işık Ergüden, Otonom Yay., 2012.

Magri, Elisa, "The Place of Habit in Hegel's Psychology", *Hegel's Philosophical Psychology*, ed. S. Hermann-Sinai, L. Ziglioli, New York: Routledge, 2016, s. 74-90.

Malabou, Catherine, *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic*, çev. L. During, Londra: Routlage, 2005.

Maker, William, "The Very İdea of the İdea of Nature or Why Hegel is not An İdealist", *Hegel and the Philosophy of Nature*, ed. S. Houlgate, Albany: State University of New York Press, 1998, s. 1-29.

———, *Philosophy Without Foundations: Rethinking Hegel*, Albany: State University of New York Press, 1994.

Marcuse, Herbert, *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*, çev. Şeyla BenHabib, Cambridge, The MIT Press, 1987.

———, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, Oxford: Oxford University Press, 1941.

Marks, Karl, *Felsefenin Sefaleti: M. Proudhon'un Sefaletin Felsefesi'ne Cevap*, çev. Erdogan Başar, Ankara: Sol Yay., 1966.

Marks, Karl, F. Engels, *Alman İdeolojisi: Feuerbach*, çev. Selahattin Hilav, İstanbul: Sosyal Yay., 1968.

Markus, Gabriel, S. Žižek, *Mythology, Madness, and Laughter Subjectivity in German İdealism*, Londra: Continuum Publishing, 2009.

Marmasse, Gilles, "The Spirit as the Subject Carrying out the Sublation of Nature", *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, 2009, c. 30, no. 59-60, s. 19-31.

Masullo, Aldo, "Das Unbewußte in Hegels Philosophie des Subjektiven Geistes", *Hegels Philosophische Psychologie*, ed. D. Henrich, Bonn: Bouvier Verlag, 1979, s. 27-65.

Maturana Humberto R., F. G. Varela, *Bilgi Ağacı: İnsan Anlayışının Biyolojik Temelleri*, çev. Mahir Ünsal Eriş, İstanbul: Metis Yay., 2010.

Maybee, Julie E., *Picturing Hegel: An Illustrated Guide to Hegel's Encyclopedia Logic*, Lanham: Lexington Books, 2009.

Mayr, Ernst, *Biyoloji Budur*, çev. Afife İzbırak, Ankara: Tübitak Yay., 2. bs., 2008.

McCumber, John, "Hegel on Habit", *The Owl of Minerva*, c. 21, no. 2, 1990, s. 155-165.

McDowell, John *Mind and World*, Cambridge: Harvard University Press, 1994.

McLaughlin, Peter, "Der Organismus als Analogon des Lebens", *Hegel und das mechanistische Weltbild*, ed. R. Washner, Bern: Peter Lang GmbH, 2005, s. 66-77.

Menke, Christoph, *Autonomie und Befreigung: Studien zu Hegel*, Berlin, Shurkamp Verlag, 2018.

———, "Hegel's Theory of Second Nature: the Lapse of Spirit", çev. G. Jackson, *Symposium*, c. 17, no. 1, s. 31-50.

Mense, André, "Hegel's Library: The Works on Mathematics, Mechanics, Optics and Chemistry", *Hegel and Newtonianism*, ed. J. M. Petry, Springer Science+Business Media B.V., 1993, s. 669-711.

Merker, Barbara, "Embodied Normativity: Revitalizing Hegel's Account of the Human Organism", *Critical Horizons*, c. 13, no. 2, s. 154-175.

Michelini, Francesca, "Hegel's Notion of Natural Purpose", *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, c. 43, 2012, s. 133-139.

Milič Čapek, "Hegel and the Organic View of Nature", *Hegel and the Sciences*, ed. R. Cohen, M. Wartofsky, Boston: D. Reidel Publishing, 1984, s. 109-121.

Moland, Lydia L., *Hegel on Political Identity: Patriotism, Nationality, Cosmopolitanism*, Evanston: Northwestern University Press, 2011, s. 89.

Monod, Jacques, *Rastlantı ve Zorunluluk: Modern Biyolojinin Doğa Felsefesi*, çev. É. Eda Moreau, İstanbul: Alfa Yay., 2012.

Müller, Gustav Emil, "Fenomenoloji, Mantık ve Ansiklopedinin Karşılıklı Bağlılıkları" *Alman İdealizmi III: Hegel*, ed. Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu Batı Yay., 2013, s. 278-297.

Neuhouser, Frederick, *Fichte's Theory of Subjectivity*, New York: Cambridge University Press, 1990.

Neuser, Wolfgang, "Die Naturphilosophische und Naturwissenschaftliche Literatur aus Hegels privater Bibliothek", *Hegel und die Naturwissenschaften*, ed. M. J. Petry, Stuttgart: Frommann Holzborg Verlag, 1987, s. 479-501.

———, "Individuum und Gattung – Zur Metaphysik des Todes bei Hegel", *Sterben und Tod bei Hegel*, ed. D. von Engelhardt, W. Lenski, W. Neuser, Würzburg: Verlag Konigshausen & Neumann, 2015, s. 79-84.

———, "Der Systematische Ort des Hegelschen Organismusbegriffs und dessen Wandel", *Jahrbuch für Hegelforschung 1998/1999*, Band 4, no. 5, s. 115-142.

———, *Natur und Begriff: Zur Theoriekonstitution und Begriffsgeschichte von Newton bis Hegel*, 2. bs., Weisbaden: Springer, 2017.

Newton, Sir Isaac, *The Principia: Mathematical Principles of Natural Philosophy (1687)*, çev. I. B. Cohen, A. Whitman, Londra: University of California Press, 1999.

Ng, Karen, "Life and Mind in Hegel's Logic and Subjective Spirit", *Hegel Bulletin*, c. 39, no. 1, 2018, s. 23-44.

———, *Hegel's Concept of Life: Self-Consciousness, Freedom, Logic*, Oxford: Oxford University Press, 2020.

Noë, Alva, *Action in Perception*, Londra: MIT Press, 2004.

———, *Out of Our Heads: Why You Are Not Your Brain, and Other Lessons from the Biology of Consciousness*, New York: Hill and Wang, 2009.

Nolan, Lawrence, "Descartes' Theory of Universals", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, c. 89, no. 2/3, s. 161-180.

Novakovic, Andreja, *Hegel on Second Nature in Ethical Life*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

Nuzzo, Angelica, "Hegel's Metaphysics: The Absence of the Metaphysical Subject in Hegel's Logic", *Hegel and Metaphysics: On Logic and Ontology in the System*, ed. A. deLaurentiis, S. Whited, Berlin: Walter de Gruyter, 2016, s. 119-135.

———, "Hegel's Metaphysics: The Absence of the Metaphysical Subject in Hegel's Logic", s. 131.

Ostaric, Lara, "The Concept of Life in Early Schelling", *Interpreting Schelling: Critical Essays*, ed. L. Ostaric, Cambridge: Cambridge University Press, 2014, s. 48-70.

Oxford Handbook of 4E Cognition, ed. A. Newen, L. de Bruin, S. Gallagher, New York: Oxford University Press, 2018.

Paolucci, Henry, "Hegel and the Celestical Mechanics of Newton and Einstein", *Hegel and the Sciences*, ed. R. Cohen, M. Wartofsky, Boston: D. Reidel Publishing, 1984, s. 55-84.

Papazoglou, Alexis, "Hegel and Naturalism", *Hegel Bulletin*, c. 33, no. 02, 2012, s. 74-90.

Peters, Julia, "On Naturalism in Hegel's Philosophy of Spirit", *British Journal for the History of Philosophy*, c. 24 no. 1, 2006, s. 111-131.

Petry, J. M., "Foreword", *Hegel and Newtonianism*, ed. M. J. Petry, Stuttgart: Bad Cannstatt 1993, s. X-XIV.

———, 'Hegel's Philosophy of Nature: Recent Developments', *Hegel-Studien*, c. 23, 1998, s. 303-326.

———, "Hegelianism and The Natural Sciences: Some Current Developments and Interpretations", *Hegel-Studien*, c. 36, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2001, s. 197-237.

Pillow, Kirk, "Habituating Madness and Phantasying Art in Hegel's Encyclopedia", *The Owl of Minerva*, c. 28, no. 2, s. 183-215, s. 197

Pinkard, Terry, "The Logic of Hegel's Logic", *Journal of the History of Philosophy*, c. 17, no. 4, 1979, s. 417-435.

———, *Hegel's Naturalism: Mind, Nature, and the Final Ends of Life*, Oxford: Oxford University Press, 2012.

———, "Hegel's İdealism and Hegel's Logic", *Zeitschrift für Philosophicshe Forschung*, c. 33, no. 2, 1979, s. 210-226.

———, "What is the Non-Metaphysical Reading of Hegel?: A Reply to Frederick Beiser", *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, c. 34, 1996, s. 13-20.

———, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Pippin, Robert B., *Hegel's İdealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

———, *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Plaass, Peter, *Kant's Theory of Natural Sciences*, çev. Alfred E., M. G. Miller, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994.

Popper, Karl, *Açık Toplum ve Düşmanları, Cilt 2: Hegel, Marx ve Sonrası*, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2. bs., 1989.

Pross, Addy, *Yaşam Nedir? Kimyanın Biyolojiye Dönüşümü*, çev. Raşit Gürdilek, İstanbul: Metis Yay., 2016.

Proust, Marcel, *Kayıp Zamanın İzinde IV: Sodom ve Gomorra*, çev. Roza Hakmen, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2007.

Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes, Spekulation und Erfahrung, ed. F. Hespe, B. Tuschling, Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1991.

Putnam, Hilary, "The Content and Appeal of 'Naturalism'", *Naturalism in Question*, ed. M. de Caro, D. Macarthur, Cambridge: Harvard University Press, 2004, s. 59-71.

Quine, Willard van Orman, *Theories and Things*, Cambridge, Harvard University Press, 1981.

———, "Two Dogmas of Empricism", *From a Logical Point of View*, New York: Harper & Row Publishers, 1963, s. 20-47.

Ranchio, Filippo, *Dimensionen der Zweiten Natur: Hegels Praktische Philosophie*, Hegel Studien Beiheft 64, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2016.

Rand, Sebastian, "The Importance and Relevance of Hegel's *Philosophy of Nature*", *Review of Metaphysics*, c. 60, no. 2, 2007, s. 379-400.

———, "Animal Subjectivity and the Nervous System in Hegel's Philosophy of Nature", *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, c. 7, no. 12, 2010.

———, "What's Wrong with Rex? Hegel on Animal Defect and Individuality", *European Journal of Philosophy*, c. 23, no. 1, 2015, s. 68-86.

Rauch, Leo, "The Birth of Nature out of the Spirit of Logic", *Hegel Jahrbuch*, 1989, s. 147-153.

Ravaisson, Félix, *Of Habit*, çev. C. Carlisle, M. Sinclair, Londra: Continuum Publishing Group, 2008, s. 25.

Redding, Paul, "Georg Wilhelm Friedrich Hegel", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2017 (çevrimiçi), https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/hegel/, 3 Nisan 2017.

Robert, Wilson, A., Foglia, Lucia, "Embodied Cognition", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2017 (çevrimiçi), https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/embodied-cognition/ 10 Nisan 2018.

Rockmore, Tom, "Hegel's Circular Epistemology as Antifoundationalism", *History of Philosophy Quarterly*, c. 6, no. 1, Jan. 1989, s. 101-113.

Rodis-Lewis, Cenevieve, *Descartes ve Rasyonalizm*, çev. Haldun Karyol, Ankara: İletişim Yay., 1993.

Rosen, Michael, *Hegel's Dialectic and Its Criticism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Rosenberg, Alexander, "Disenchanted Naturalism", *Contemporary Philosophical Naturalism and Its Implications*, ed. B. Bashour, H. D. Muller, New York: Routledge, 2014, s. 17-37.

Rosenkranz, Karl, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben*, Berlin: Duncker und Humblot, 1844.

Rousseau, Jean J., *Emile ya da Eğitim Üzerine*, çev. Yaşar Avunç, İstanbul: İş Bankası Yay., 2009.

———, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev. R. Nuri İleri, İstanbul: Say Yay., 2016.

———, *Toplumsal Sözleşme veya Siyasal Hukukun Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul: İletişim, 2014.

Rowlands, Mark, *The New Science of Mind: From Extended Mind to Embodied Phenomenology*, Cambridge: MIT Press, 2010.

Russon, John, "Subjectivity and Objectivity in Hegel's Science of Logic", *Person, Being & History: Essays in Honor of Kenneth L. Schmitz*, ed. M. Baur, R. E. Wood, Washington: The Catholic University of America Pres.

Sambursky, Shmuel, "Hegel's Philosophy of Nature" *The Interaction Between Science and Philosophy*, ed. Y. Elkana, S. Sambursky, New Jersey: Humanities Press, 1974, s. 143-154.

Sandkaulen, Birgit, " 'Die Seele ist der existierende Begriff.' Heruasforderung philosophischer Antropologie", *Hegel-Studien*, Band 45, 2010, s. 35-50.

———, *Ausgang vom Unbedingten: Über den Anfang in der Philosophie Schellings*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.

Sans, Georg, *Die Realisierung des Begriffs. Eine Untersuchung zu Hegels Schlusslehre*, Berlin: Akademie Verlag, 2004.

Schäfer, Lothar, *Kants Metaphysik der Natur*, Berlin: Walter de Gruyter, 1966.

Schäfer, Rainer, "Das prozedurale Leib-Seele Konzept bei Hegel", *Geist und Psyche: Klassische Modelle von Platon bis Freud und Damasio*, ed. E. Düsing, H.-D. Klein, Würzburg: Königshausen & Neumann GmbH, 2008, s. 193-231.

Schelling, F. W. Joseph, *Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797), Sammlitche Werke* 5, ed. M. Durner, Stuttgart: Fromman-Holzborg, 1994.

———, *İdeas for a Philosophy of Nature*, çev. E. E. Harris, P. Heath, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

———, *First Outline of A System of The Philosophy of Nature*, çev. K. R. Peterson, Albany: State University of New York Pres, 2004.

———, *Einleitung zu dem Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, Sammlitche Werke* III, ed. M. Durner, Stuttgart: Fromman-Holzborg, 1994.

———, *Clara ya da Doğanın Tin Dünyası ile Bağlantısı Üzerine Felsefi Bir Novella*, çev. M. Barış Albayrak, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2019.

———, *Bruno, or On the Natural and the Divine Principle of Things*, çev. M. Vater, Albany: State University of New York Press, 1984.

———, *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*, çev. M. Barış Albayrak, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2017.

———, "Of the I as the Principle of Philosophy or On the Unconditional in Human Knowledge (1795)", *The Unconditional in Human Knowledge Four Early Essays (1794-1796)*, çev. F. Marti, Londra: Associated University Presses, Inc, 1980, s. 63-149.

———, *System of Transandantal Identity*, çev. P. Heath, Charlotsville: University Press of Virginia, 2001.

———, "Presentation of My System of Philosophy", çev. M. Vater, *The Philosophical Forum*, c. XXXII, no. 4 Winter 2001, s. 339-372.

———, "Further Presentation from the System of Philosophy (1802)", çev. M. Vater, *The Philosophical Forum*, c. XXXII, no. 4, Winter 2001, s. 373-397.

Schliesser, Eric, "Hume's Newtonianism and Anti-Newtonianism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2008 Edition (çevrimiçi), 15 Mart 2018, https://plato.stanford.edu/archives/win2008/entries/hume-newton/.

Schmidt, Klaus J., "Die Logische Struktur der Natur", *Sich in Freiheit entlassen Natur und Idee bei Hegel*, ed. H. Schneider, Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2004, s. 31-63.

Searle, John R., *Bilincin Gizemi*, çev. İlknur Karagöz İçyüz, İstanbul: Küre Yay., 2018.

Sedgwick, Sally, "On Becoming Ethical", *The Freedom of Life: Hegelian Perspectives*, ed. T. Khurana, Berlin, August Verlag, 2013, s. 209-229.

Sell, Annette, *Der Lebendige Begriff: Leben und Logik bei G.W.F. Hegel*, München: Karl Alber Verlag, 2013.

———, "Die Idee des Organismus in der *Kritik der Urteilskraft*", *Hegel und das mechanistische Weltbild*, ed. R. Washner, Bern: Peter Lang GmbH, 2005, s. 54-65.

Shapiro, Lawrance A., *Embodied Cognition*, New York: Routledge, 2011.

———, *The Mind Incarnate*, Cambridge: MIT Press, 2004.

Shea, William R., "Hegel's Celestial Mechanics", *Hegels Philosophie der Natur: Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis*, ed. R.-P. Horstmann, M. J. E. Petry, Stuttgart: Klett Verlag, 1986, s. 30-44.

Siep, Ludwig, "Hegel's İdea of a Conceptual Scheme. Review Discussion of Robert Pippin, Hegel's İdealism", *Inquiry*, c. 34, 1991, s. 63-76.

Snow, Dale E., *Schelling and The end of İdealism*, Albany: State University of New York Press, 1996.

Sober, Elliott, *Biyoloji Felsefesi*, çev. Gökhan Akbay vd., Ankara: İmge Kitabevi, 2009.

Soll, Ivan, *Hegel'in Felsefesine Eleştirel Bir Giriş*, çev. Tufan Karaağaç, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2019.

Spinoza, Benedictus, *Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Olan: Etika*, çev. H. Ziya Ülken, Ankara: Dost Kitabevi, 4. bs., 2011.

Stederoth, Dirk, *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes: Ein komparatorischer Kommentar*, Berlin: Akademie Verlag, 2001.

Stein, Howard, "Newton's metaphysics", *The Cambridge Companion to Newton*, ed. R. Iliffe, G. Smith, Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

Stekeler-Weithofer Pirmin, "Gehört das Leben in die Logik?", *Sich in Freiheit entlassen*, ed. H. Schneider, Bern: Switzerland, Peter Lang D, 2004, s. 157-189.

———, "From Satisfaction of Desire to Fullfilment of Intentions: Hegel on Bodily Basis of Higher Intelligence", *Hegel's Philosophical Psychology*, ed. S. Hermann-Sinai, L. Ziglioli, New York: Routledge, 2016, s. 37-54, s. 43.

Stern, Robert, "'Determination is Negation': The Adventures of a Doctrine from Spinoza to Hegel to the British İdealists", *Hegel Bulletin*, c. 37, no. 1, s. 29-52.

———, *Kant, Hegel and The Structure of the Object*, Londra: Routledge Press, 1990.

———, *Hegelian Metaphysic*, Oxford: Oxford University Press, 2009.

———, "Hegel, Naturalism and the Philosophy of Nature", *Hegel Bulletin*, c. 34, no. 01, 2013, s. 59-78.

———, *Petrified Intelligence: Nature in Hegel's Philosophy*, Albany: State University of NewYork Press, 2005.

Taylor, Charles, *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

———, *Hegel and Modern Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Testa, Italo, "Hegel's Naturalism or Soul and Body in the *Encyclopedia*", *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, ed. D. S. Stern, Albany: State University of New York Press, 2013, s. 19-35.

The Extended Mind, ed. R. Menary, Cambridge: MIT Press A Bradford Book, 2010.

The Freedom of Life: Hegelian Perspectives, ed. T. Khurana, Berlin: August Verlag, 2013.

Thompson, Evan, *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*, New York: Harvard University Press, 2007, s. 87.

Trissokkas, Ioannis, "The Speculative Logical Theory of Universality", *The Owl of Minerva*, c. 40, no. 2, 2009, s. 141-172.

Türken, Alper, "Hegel's Concept of the True Infinite and the İdea of a post-Critical Metaphysics", *Hegel and Metaphysics: On Logic and Ontology in System*, ed. A. de Laurentiis, Berlin: Walter de Gruyter, 2016, s. 9-27.

Varela, Francisco J., E. T. Thompson, E. Rosch, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, New York: MIT Press, 1993.

Vater, Michael, "Bringing Nature to Light: Schelling's Naturphilosophie in the Early System of Identity", *Analecta Hermeneutica*, c. 5, 2013, s. 1-15.

Wahsner, Renate, "Mußte Kants Philosophie aufgehoben werden, weil sie sich am Paradigma der mathematischen Wissenschaften orientierte?", *Der Naturbegriff in der Klassischen Deutschen Philosophie*, ed. P. Heuer, W. Neuser, P. Stekeler-Weithofer, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2013, s. 91-104.

———, *Zur Kritik der Hegelschen Naturphilosophie: Über Ihren Sinn im Lichte der heutigen Naturerkenntniss*, Wien, Peter Lang, 1996.

———, "Zur Bedeutung der Newtonschen Mechanik für Kants Epistemologische Wende und seinen Begriff des Mechanismus" *Hegel und das mechanistische Weltbild*, ed. R. Washner, Bern: Peter Lang GmbH, 2005, s. 43-54.

Wandschneider, Dieter, "Philosophy of Nature", çev. J. Edwards, *The Bloomsbury Companion to Hegel*, ed. A. de Laurentiis, J. Edwards, Londra: Bloomsbury, 2013.

———, "Nature and Dialectic of Nature in Hegel's Objective İdealism", *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, c. 26 (Autumn/Winter 1992), s. 30-51.

———, "Hegels Naturontologischer Entwurf-heute", *Hegel-Studien*, Band 36, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2001, s. 143-167.

———, "The Philosophy of Nature of Kant, Schelling and Hegel", *The Routledge Companion to Nineteenth Century Philosophy*, ed. D. Moyar, Londra, Routledge, 2010, s. 64-104.

———, *Raum, Zeit, Relativität: Grundbestimmungen der Physik in der Perspektive der Hegelschen Naturphilosophie*, Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1982.

Weber, Andres, F. Varela, "Life after Kant: Natural Purposes and the Autopoietic Foundations of Biological Individuality", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, no. 1, 2002, s. 97-125.

Wein, Hermann, *Felsefi Antropoloji: Tarih, İnsan ve Dil Felsefesi Üzerine*, çev. İsmail Tunalı, Ankara: Fol Kitap, 2019.

Westphal, Kenneth R., *Hegel's Epistemology: A Philosophical Introduction to Phenomenology of Spirit*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2003.

———, "Does Kant's Opus Postumum Anticipate Hegel's Absolute İdealism? *Kants Philosophie der Natur Ihre Entwicklung im "Opus postumum" und ihre Wirkung*, ed. E.-O. Onnasch, Berlin: Berlin, Walter De Gruyter, 2009, s. 357-384.

———, "Philosophizing about Nature: Hegel's Philosophical Project", *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy*,

ed. F. C. Beiser, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, s. 281-311.

White, Allen, *Absolute Knowledge: Hegel and The Problem of Metaphysics*, Ohio: Ohio University Press, 1983.

Winfield, R. Dien, *Overcoming Foundations: Studies in Systematic Philosophy*, New York: Columbia University Press, 1989.

———, "Hegel's Overcoming of the Overcoming of Metaphysics", *Hegel and Metaphysics: On Logic and Ontology in the System*, ed. A. deLaurentiis, S. Whited, Berlin: Walter de Gruyter, 2016, s. 59-70, s. 68-69.

———, *Conceiving Nature after Aristotle, Kant, and Hegel: The Philosopher's Guide to the Universe*, New York: Palgrave Macmillan, 2017.

———, *Hegel's Science of Logic: A Critical Rethinking in Thirty Lectures*, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers Inc, 2012.

———, *The Living Mind: From Psyche to Consciousness*, Londra: Rowman & Littlefield Publishers, 2011.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, İstanbul: Metis Yay., 5. bs., 2008.

Wolff, Michael, "Hegel's Organicist Theory of the State: On the Concept and Method of Hegel's "Science of the State", *Hegel on Ethics and Politics*, ed. Pippin & O. Höffe, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 291-322.

———, *Das Körper-Seele Problem: Kommentar zur Hegel*, Frankfurt: Klostermann, 1992.

Wood, Allen W., *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Zambrana, Rocio, "Subjectivity in Hegel", *Oxford Hanbook of Hegel*, der. D. Moyar, New York: Oxford University Press, 2017, s. 291-310.

Ziche, Paul, "Die Einheit der Natur: Naturphilosophische Einheitsprogramme bei und nach Kant", *Kants Philosophie der Natur Ihre Entwicklung im "Opus postumum" und ihre Wirkung*, ed. E.-O. Onnasch, Berlin: Walter De Gruyter, 2009, s. 221-240.

Žižek, Slavoj, *Olumsuzla Oyalanma: Kant Hegel ve İdeoloji Kritiği*, çev. Hakan Gür, Ankara: İmge Kitabevi, 2011.

———, *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, Londra: *Verso Books, 2012.*

Zuckert, Rachel, "Organisms and Metaphysics: Kant's First Herder Review", *Kant's Theory of Biology*, ed. Ina Goy, E. Watkins, Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 2014, s. 61-80.

V. METİN DEMİR

YAŞAMIN METAFİZİĞİ

HEGEL'DE DOĞA, TARİH VE ALIŞKANLIK

Bu kitapta Hegel bir yaşam filozofu olarak sunulmuştur. Felsefe tarihinin son büyük metafizikçisi olarak görülebilecek olan filozofun metafizik sisteminin merkezinde *yaşam* kavramı vardır. Doğa felsefesi ise modern doğa tasarımlarından farklı olarak, yaşayan *organizma*da zihin ve öznelliğin doğal olarak ortaya çıkışını göstermeyi hedeflemektedir. Doğadaki hayvani yaşam mutlak idealizmdir. Ancak yaşam biyolojik organizmada son bulmaz. Hegel'in meşhur *Geist* kavramı, ölümü içine alabilen yeni bir yaşamı kavramak üzere tasarlanmıştır. Doğal yaşamdan tarihsel karakterli tinsel yaşama geçişi mümkün kılan ise ikinci doğa olarak tanımlanan *alışkanlık*tır. Alışkanlık, doğanın içerisinde kalarak doğanın ötesine geçmeyi mümkün kılar. *Yaşamın Metafiziği*, yaşam, organizma ve alışkanlık kavramları ışığında Hegel felsefesini alışılmadık tarzda yeniden yorumlayarak doğumunun 250. yıldönümünde ona yeni bir yaşam sunmayı hedeflemektedir.

Kitap, hem metafizikten tarih düşüncesine kadar tüm Hegel sistemini anlaşılır bir şekilde özetlemekte hem de Hegel'e dair özgün bir okuma sunmaktadır. Ayrıca Hegel'i, diğer çağdaş filozoflar ve kognitif bilimlerdeki güncel gelişmelerle diyaloga sokarak onu günümüzde yeniden tartışmaya davet etmektedir.

THG
0852286
SLG

V. Metin Demir, Doktora çalışmasını İ.Ü. Felsefe Bölümünde tamamladı. İstanbul Şehir Üniversitesi Felsefe Bölümü kadrosunda yer aldı. Başlıca çalışma alanları Kıta Avrupası felsefesi, Alman idealizmi, doğa-kültür ilişkisi, zihin felsefesi ve siyaset felsefesi olup halen Bursa Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümünde öğretim üyesidir.

9 786057 646477